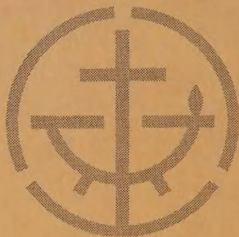


School of Theology at Claremont



1001 1317397

Merlane



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

From the library
of
Professor Philip Merlan
1897-1968

Sammlung Götschen

Hb. 9

Psychologie der Religion

Von

Dr. Richard Müller-Freienfels

I. II

Die Entstehung der Religion



Sammlung Götschen

Psychologie der Religion

Von

Dr. Richard Müller-Freienfels,
in Berlin-Halensee

I

Die Entstehung der Religion



Berlin und Leipzig

Vereinigung wissenschaftlicher Verleger

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Götschen'sche Verlags- und Buchhandlung · F. Guttentag, Verlags-
buchhandlung · Georg Reimer · Karl F. Tribner · Behl & Comp.

1920

Alle Rechte, namentlich das Übersetzungsrecht,
von der Verlagshandlung vorbehalten.

Druck von Julius Beß in Langensalza.

Inhalt.

	Seite
Kapitel I. Einleitung: Das Ziel und die Methode der Religionspsychologie.	
1. Religion und Psychologie	7
2. Vorläufige Charakteristik der religiösen Erscheinungen	10
3. Plan der Untersuchung	13
4. Material und Materialbeschaffung der Religionspsychologie	15
5. Die Methodik der Religionspsychologie	17
6. Geschichte der Religionspsychologie	21
7. Religionspsychologie und religiöser Glaube	22
 Kapitel II. Psychologische Analyse der religiösen Offenbarung.	
1. Allgemeiner Begriff der Offenbarung	24
2. Offenbarungen durch die Sinnesorgane	26
3. Offenbarungen durch die Phantasie	32
4. Offenbarungen durch das Denken	34
5. Offenbarungen durch motorische Prozesse	37
6. Offenbarungen durch besondere Wirkungen (Wundertaten)	42
7. Offenbarungen durch Gefühlsalteration	43
8. Offenbarungen durch Einfühlung (Befessenheit)	44
9. Offenbarungen durch die Ekstase	49
10. Rückblick auf die ausnahmemenschlichen Offenbarungen	53
11. Die allgemeinmenschliche Offenbarung	54
 Kapitel III. Die Entstehung der Religion nach psychologischer Auffassung.	
1. Analyse des religiösen Schaffensprozesses	59
2. „Schöpferische“ und „empfangende“ Religiosität	63
3. Der Realitätscharakter der Religion	67

	Seite
4. Speziellere Theorien über die Genesis der Religion	71
5. Analyse des religiösen Gefühlslebens	74
6. Von der persönlichen zur institutionellen Religion .	79
7. Die Verallgemeinerung der Religiosität	81
8. Die Objektivierung der Religiosität	83
9. Die Kanonisierung der Religion	85
10. Die Religion und die übrigen Kulturgebiete . . .	86
11. Die Intellektualisierung der Religion	87
12. Die Versittlichung der Religion	89
13. Die Ästhetisierung der Religion	92
14. Religion und Politik	93
15. Religion und soziales Leben	94
16. Religion und Wirtschaftsleben	95
17. Das Verhältnis der religiösen und außerreligiösen Faktoren	97
Abschluß	99
Register	102

Literatur.

Zeitschriften.

Zeitschrift für Religionspsychologie 1907—13.

Archiv für Religionspsychologie 1914 f.

American Journal of Rel. Psychology 1904 ff.

Psychologische Untersuchungen zur Religion.

A. Coe: The Spiritual Life 1900.

G. Faber: Das Wesen der Rel.-Psychologie 1913.

L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion 1851.

berf.: Das Wesen des Christentums 1841.

Lh. Flournoy: Religionspsychologie 1911 (mit Einl. v. Vorbrodt).

E. v. Hartmann: Das religiöse Bewußtsein der Menschheit 1882.

H. Höffding: Religionsphilosophie 1901.

W. James: The Varieties of religious experience 1902.

J. H. Leuba: A Psychological Study of Religion 1912.

H. Mandel: Glaube und Religion des Menschen, I. Teil, Genet. Rel.=Psych. 1911.

H. Müller-Freienfels: Persönlichkeit und Weltanschauung. Psychol. Studien zu Religion, Kunst und Philosophie 1919.

E. Murisier: Les Maladies du Sentiment religieux 1903.

L. R. Desterreich: Einführung in die Religionspsychologie 1917.

berf.: Der Befessenheitszustand. Deutsche Psychologie 1916.

berf.: Die religiöse Erfahrung 1915.

D. Pfister: Die Frömmigkeit des Grafen Zinzendorf 1911.

J. B. Pratt: Psychology of Religious Belief 1907.

G. Runze: Katechismus der Religionsphilosophie 1901.

M. Sabatier: Religionsphilosophie (deutsch v. Bauer) 1898.

H. Siebeck: Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893.

E. D. Starbuck: Religionspsychologie, 2 Bd., 1909.

G. M. Stratton: Psychology of the Religious Life 1911

G. Vorbrodt: Beiträge zur rel. Psychologie 1904.

H. Wielandt: Das Problem der Religionspsychologie 1910.

G. Wobbermin: Zum Streit um die Religionspsychologie 1913.

berf.: Die rel.=psych. Methode 1913.

G. Wunderle: Aufgaben und Methoden der mod. Rel.=Psychologie 1915.

Soziologische und ethnologische Untersuchungen zur Religion.

R. Beth: Religion und Magie bei den Naturvölkern 1914.

G. Durkheim: Les Formes élémentaires de la Vie religieuse 1912.

E. Lehmann: Die Anfänge der Religion (Kultur d. Gegenwart I, III), 2. Aufl. 1913.

N. N. Mareff: The Threshold of Religion 1909.

Ed. Meyer: Gesch. d. Altertums I³ (Elem. d. Anthropologie) 1910.

R. Th. Preuss: Die geistige Kultur der Naturvölker 1914.
ders.: Die Maharit-Expedition 1912.

N. Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens 1912.

H. Spieth: Die Religion der Ewee 1911.

H. Spencer: Principles of Sociology.

E. B. Tylor: Anfänge der Kultur, 2 Bd., 1873.

M. Bierlaand: Natur- und Kulturvölker 1896.

H. Bisscher: Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern 1911.

J. Barnea: Religionsurkunden der Völker. Die Batareligion 1908.

ders.: Die Lebenskräfte des Evangeliums 1913.

W. Wundt: Völkerpsychologie (Bd. IV—VI²), Mythos und Religion 1914—1916.

ders.: Elemente der Völkerpsychologie 1912.

Außerdem sind zu vergleichen die zahlreichen Monographien über die religiösen Verhältnisse einzelner Völker, worüber man sich nach den genannten Werken leicht orientieren kann.

Kapitel I.

Einleitung: Das Ziel und die Methode der Religionspsychologie.

1. Religion und Psychologie.

Der Forscher, der sich mit wissenschaftlichen Mitteln den weiten und dämmervollen Gefilden der Religion zu nähern wagt, gerät in eine schwierige Lage. Einerseits muß er in der Religion eine der gewaltigsten unter den bewegenden Kräften der Menschengeschichte erkennen; andererseits entziehen sich doch die Inhalte des religiösen Glaubens seinem zupackenden Griff, lösen sich gleichsam in vage Nebel auf, ja erscheinen nicht nur im Urteil nüchterner Kritik, nein auch im Urteil der einzelnen Religionsformen untereinander als skurrile Torheit oder bösertiger Trug. Der Forscher soll die Religion also zu gleicher Zeit ernst nehmen und doch mit kritischer Skepsis hineinleuchten in ihre verworrenen Untergründe. Würde er sich bloß be-richtend verhalten wie der Historiker oder Ethnologe, so würde jene gewaltige Wirkung der abstrusen Religionsformen kaum verständlich werden; stellt er sich auf den Standpunkt einer dogmatischen Theologie oder Metaphysik, so wird er einseitig und befangen bleiben. Als Ausweg in solchen Schwierigkeiten bietet sich nun die psychologische Methode, die es einerseits gestattet, mit Geschichts- und Völkerkunde fest auf dem Boden der Tatsachen zu bleiben, andererseits aber auch die Möglichkeit gibt, selbst die sonder-

barsten Formen des religiösen Lebens in ihrer kausalen Bedingtheit zu verstehen und darüber hinaus die Religion überhaupt als eine notwendige, jenseits aller Einzelformen unvergänglich bedentsame Auswirkung des Menschengestirns zu begreifen.

Nun bieten sich die Tatsachen der Religion dem Betrachter in zwei sehr verschiedenen Erscheinungsweisen dar. Auf der einen Seite ist die Religion gegeben als eine eigentümliche, durch ihren Gegenstand wie durch ihren Charakter von andern Erlebnisweisen deutlich unterschiedene geistige Stellungnahme, als ein persönliches Verhalten, kurz als „Religiosität“. Auf der andern Seite stellt sie sich als ein überpersönliches Gebilde, eine soziale Einrichtung, als Inbegriff zahlloser Mythen, Dogmen, Kulte dar. Im ersteren Falle spreche ich von *persönlicher*, im zweiten Fall von *vergesellschafteter* oder *institutioneller* Religion.

Im Sinne kommt diese Unterscheidung auf ähnliches hinaus wie die oft getroffene Sonderung in „*subjektive*“ und „*objektive*“ Religion. Doch scheint mir meine Bezeichnungsweise einige Unklarheiten zu vermeiden, die der andern unzweifelhaft anhaften. Der Ausdruck „*subjektiv*“ nämlich läßt es im unklaren, ob es sich um eine *allgemeine*, typische Subjektivität handelt, oder um eine für jedes Individuum, zum mindesten aber jede religiöse Gemeinschaft *besondere* Subjektivität, in der ich das Wesentliche der persönlichen Religion erblicke. Ebenso könnte der Begriff „*objektiv*“ die Vorstellung erwecken, als handele es sich bei der institutionellen Religion um eine von aller Subjektivität überhaupt losgelöste Tatsache, was — wie ich später zeigen werde — nicht der Fall ist. Denn nur durch Rückwirkung auf Persönlichkeiten behält die vergesellschaftete Religion ihre Lebendigkeit.

Vielleicht scheint es nun auf den ersten Blick, nur die persönliche Religion sei ein Gegenstand für die psychologische Betrachtung. Und in der Tat ist das religiöse Erlebnis, die Religiosität, ein reiches Feld für den Psychologen. Es wird seine Aufgabe sein, die religiösen Gefühle, die religiösen Vorstellungen und Begriffe und endlich auch die religiösen Handlungen in ihrer Einheit wie in ihrer Mannigfaltigkeit verstehen zu lehren und sie nach Verwandtschaft und Unterschiedlichkeit in die Gesamtheit des seelischen Lebens einzuordnen. Dabei bieten sich ihm nicht nur die normalen Fälle des religiösen Erlebens als Forschungsgegenstände dar; er wird mit besonderem Interesse auch jene außernormalen Erscheinungen beachten, die als Offenbarungserlebnisse, Wundertaten und Verwandtes die religiöse Entwicklung so tiefgreifend beeinflusst haben.

Aber auch die institutionelle Religion kann Gegenstand psychologischer Forschung werden, wenn es auch hier weniger die individualpsychologische als die sozial- und völkerpsychologische Methode ist, die angewandt werden muß. Allerdings lassen sich die religiösen Erscheinungen auch als von aller Subjektivität losgelöste Gebilde betrachten, „rein objektiv“, wie man zu sagen pflegt. Indessen würde ein solches Verfahren, ausschließlich geübt, dem eines Geologen gleichen, der Petrefakten sammelte, ohne sich jemals klar zu werden, daß es sich um Schalen und Abdrücke lebendiger Wesen handelt, aus deren Natur allein jene versteinerten Formen zu begreifen sind. Eine auf jede psychologische Grundlegung verzichtende Religionsbetrachtung würde nur leere Schalen und leblose Skelette studieren. In das innere Wesen der institutionellen Religion, mag sich diese auch noch so objektiv gebärden, dringt allein die psychologische Forschung. Denn alle religiösen Einrichtungen, alle Mythen, Dogmen und Rulte sind einerseits aus seelischen

Voraussetzungen und Bedürfnissen entstanden, andererseits sind sie nur so lange lebendige Mächte, als sie ihre Wirkung auf die Seelen nicht verloren haben.

2. Vorläufige Charakteristik der religiösen Erscheinungen.

Fragen wir nach dem allgemeinsten psychologischen Kennzeichen aller Religionsbetätigung, so ist dies ihr emotionaler Charakter. Mit andern Worten: alle Religion wurzelt im Gefühls- und Willensleben des Menschen. Dieses macht das Wesen aller persönlichen Religion aus, zu ihm führt auch die überpersönliche, institutionelle Religion stets zurück. Wo nur der Verstand beteiligt ist, kann von wirklicher Religion keine Rede sein. Der emotionale Charakter der Religion offenbart sich ebenso in den düstern Zauberriiten primitiver Völker wie in der weltflüchtigsten Frömmigkeit buddhistischer Mönche oder der lichten Gotterfülltheit des Bergpredigers von Galiläa.

Was ist es nun, was die religiösen Gefühle und Willensantriebe von nichtreligiösen unterscheidet? Wie ich später zeigen werde, können die aller verschiedensten Gemütszustände in das religiöse Erleben eingehen. Dasjenige jedoch, was ihnen allen gemeinsam ist, ist die Beziehung auf einen spezifisch-religiösen Gegenstand und zwar einen Gegenstand, den sie in gewisser Weise selber erst erschaffen. Während nämlich alle andern Gefühle, auch die den religiösen nächstverwandten ästhetischen und sittlichen, auf einen Gegenstand der Erfahrungswelt bezogen werden, gehen die religiösen Erlebnisse auf eine nur geahnte, aber vom Gemüt geforderte transzendente Ergänzung der Erfahrungswelt. Die Welt der Erfahrung ist dem Menschen stets nur als Bruchstück gegeben, vermag vor

allem den Bedürfnissen des Gemüts und des Willens nicht zu genügen. Daher fordert und schafft sich die Seele eine die Erfahrung überschreitende Ergänzung dazu, und diese erfüllte, aus der Emotionalität erwachsene Überwelt, die allem Dasein erst Sinn und Inhalt geben soll, wird für das Gemüt zum eigentlichen Wesen des Universums.

Die Stellungnahme des fühlenden und wollenden Ich zu dieser transzendenten Überwelt aber nenne ich Religiosität. Das Charakteristische der religiösen Gefühle und Wollungen also ist ihre Gegenstandsbezogenheit auf jene Überwelt.

Diese „Überwelt“ muß jedoch nicht im räumlichen Sinne „über“ der Erfahrungswelt gedacht werden, wozu z. B. die Vorstellung vom christlichen Himmel verleiden könnte. Die Transzendenz der meisten Religionen ist keineswegs streng geschieden von der Erfahrungswelt, vielmehr ragt sie überall in diese hinein und steht in engster Beziehung damit. Manche Religionen fassen das Transzendente auch rein geistig. Gewiß versucht der Mensch, es sich auch vorzustellen und zu denken, seinem Wesen nach bleibt es jedoch stets irrational.

Wenn ich die religiöse Transzendenz als Überwelt kennzeichne, so tue ich das vor allem im Sinne der Wertung. Besonders ihrem Werte nach ist die religiöse Überwelt für das fromme Gemüt über der Erfahrungswelt. Das Gemüt, dem die Sinnenwelt nicht genügt, projiziert in jene Überwelt alles, was es an Gutem, Schönerm, Wahrem ersehnt und in der Erfahrung nicht findet. So wird die Überwelt zu einem Inbegriff alles höheren Seins, der im Laufe der Entwicklung immer idealer ausgestaltet wird. Ist auf den Frühstufen der Kultur die Überlegenheit der Überwelt nur eine solche der Macht, insofern die Repräsentanten der Transzendenz, Dämonen oder Götter, im Besitz

höherer Kräfte gedacht werden, so werden im Laufe der Entwicklung auch alle andern Wertsphären, alle Schönheit, Sittlichkeit, Weisheit auf die Überwelt übertragen. So bedeutet: Religion haben, sich in Beziehung fühlen zu einer Welt, in der alle Ideale des menschlichen Gemüts ihre Erfüllung finden.

Auch die religiösen Vorstellungen und Begriffe sind alle dadurch gekennzeichnet, daß sie diese Überwelt irgendwie zu erfassen streben. Es gehört nämlich zu den merkwürdigsten Tatsachen der Religion, daß der Mensch, obwohl jene transzendente Welt ihrem ganzen Wesen nach über sein Vorstellen und Begreifen hinausgeht, dennoch beständig bemüht ist, Vorstellungen und Begriffe davon zu bilden. Es wird Aufgabe unserer späteren Untersuchungen sein, zu zeigen, wie er über diese Paradoxie hinwegkommt, und welche Ergebnisse sein Bemühen zeitigt. Hier stellen wir nur vorläufig fest, daß alle religiösen Vorstellungen und Begriffe ihren emotionalen Ursprung nicht verleugnen können, obwohl sie — als Inhalte der institutionellen Religion — zu objektiven Gebilden von kanonischer Geltung ausgestaltet zu werden pflegen. Infolge des Umstandes nun, daß sie einerseits Produkte des menschlichen Geistes sind, andererseits jedoch in die transzendente Sphäre hineingedacht werden, kommt all diesen Dämonen- und Göttervorstellungen ein seltsamer Doppelcharakter zu, der sie wesentlich von den Denkinhalten anderer, nichtreligiöser Gebiete unterscheidet. Der naive Mensch jedoch, der an sie glaubt, wird sich dieses Doppelcharakters nicht bewußt; für ihn sind diese Vorstellungen, die für das kritische Nachdenken höchstens symbolischen Wert haben, Realität, ja höhere Realität als die Sinnenwelt.

Des weiteren gehören jedoch auch *Handlungen* zur Religion, die alle dadurch von nichtreligiösen Handlungen

sich unterscheiden, daß sie direkt oder indirekt eine Beziehung des Menschen zu jener Überwelt anstreben. Es genügt dem Gläubigen nicht, das Transzendente zu fühlen und vorzustellen, er will mehr, will aktiv Fühlung gewinnen mit der höheren Realität, und es wird zu zeigen sein, von wie fundamentaler Bedeutung gerade die religiösen Handlungen wie Opfer, Gebet usw. für den Glauben sind. Diese sind es, die die eigentliche Religion vom vorreligiösen Mythos abheben, für den die meisten der bisher genannten Kennzeichen zutreffen. Ich werde nun zeigen, daß man in doppelter Weise mit der Überwelt aktiv in Beziehung zu gelangen sucht: indem man entweder die Transzendenz herinzubeziehen sucht in das irdische Leben, oder aber, indem man dies in die überweltliche Sphäre emporzuheben strebt. Das erstere ist das Wesen der Werkreligiosität, das zweite das der Erhebungs- oder Heiligungsreligiosität. — Auch die religiösen Handlungen bleiben jedoch nicht, was sie ursprünglich waren, spontane, persönliche Akte des Ich, aus dessen Gemütsbedürfnissen sie hervorgehen; auch sie werden kanonisiert und zu gesellschaftlich organisierten Bräuchen ausgestaltet, als welche sie einen wichtigen Bestandteil der institutionellen Religion bilden.

3. Der Plan der Untersuchung.

Wir erkennen also: Die Religion wurzelt in den emotionalen Tiefen der Seele. Unter dem Zwange seiner Gefühle und Strebungen sucht das Ich des Menschen Stellung zu gewinnen zu der transzendenten Überwelt, die es als notwendige Ergänzung der empirischen Welt fordert und als Realität erlebt. Und zwar geschieht dies Stellungnehmen in doppelter Weise: einerseits, indem sich das Denken eine Vorstellung von der Überwelt zu schaffen

sucht, andererseits, indem der Wille in aktive Beziehung dazu zu treten strebt.

Damit ist aber bereits der Gang unserer Untersuchung vorgezeichnet. Wir werden zunächst ganz allgemein die psychologische Entstehung der Religion zu erforschen haben. Und zwar geschieht das in doppelter Weise: zunächst negativ, indem wir die Lehre, die in einer transzendenten „Offenbarung“ den Ursprung der Religion sucht, kritisch prüfen, und zweitens positiv, indem wir die Religion als Schöpfung des menschlichen Gemüts erweisen und mit den Mitteln der modernen Psychologie verständlich machen. Es ergeben sich dabei als besondere Probleme eine eingehende Analyse der religiösen Gefühle, eine Darstellung des Prozesses, durch den die religiösen Glaubensinhalte zustande kommen, vor allem aber auch eine psychologische Begründung jenes auf die Transzendenz bezogenen Realitätsbewußtseins, das der eigentliche Kern des religiösen Erlebens ist. Darüber hinaus werden jedoch auch die Entstehung der überpersönlichen, institutionellen Religion zu erörtern und die seelischen Tatbestände klarzulegen sein, die zu einer Sozialisierung und Kanonisierung des religiösen Erlebens geführt haben, ebenso des weiteren zur Durchdringung und Verquickung der religiösen Glaubensinhalte mit ethischen, logischen, ästhetischen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Faktoren, wodurch die Religion ihre so ungeheuer vielseitige Bedeutung für die allgemeine Kultur erhält.

Das zweite Bändchen analysiert die religiösen Vorstellungen und Handlungen, wie sie sich in den einzelnen Religionen ausgeprägt haben. Und zwar kommt es nicht bloß auf eine Sammlung der wichtigsten Mythen und Riten an, sondern vor allem auf die Klarlegung jener seelischen Faktoren, deren Produkt diese Gebilde darstellen. Wir

haben die Frage zu erörtern, wie der Mensch das Unvorstellbare vorzustellen und zu dem Transzendenten in lebendige Fühlung zu kommen strebt. Es wird sich dabei zeigen, daß sich in der anscheinend unübersehbaren Fülle der Gebilde gewisse Grundformen des Denkens und Handelns erkennen lassen, die in ihrer Entstehung und religiösen Wirkung zu begreifen sind.

Auszuscheiden hat aus der eigentlichen Religionspsychologie das Problem der überpsychologischen Realität, d. h. jenes transzendenten Seins, auf das alle religiös-psychologischen Erlebnisse und Akte zwar bezogen sind, das aber in seinem Wesen aus ihnen nicht ermittelt werden kann. Nur in einem Sinne kann die Psychologie zu seiner Erkenntnis etwas beitragen: indem sie hilft, von der transzendenten Problemstellung alles abzutrennen, was psychologisch erklärt werden kann. Bisher ist bei der Frage nach dem Dasein göttlicher Mächte und ihrem Wesen jene Scheidung nicht immer vorgenommen und so die Klarheit der Fragestellung getrübt worden. In diesem Sinne, daß wir durch Abzug der psychologischen Tatbestände das Problem der religiösen Realität gleichsam isolieren und so in voller Reinheit herausarbeiten, hoffen wir, in einem Schlußkapitel auch dazu einen kleinen Beitrag erbringen zu können.

4. Material und Materialbeschaffung der Religionspsychologie.

Ihr Material teilt die Religionspsychologie mit manchen andern Wissenschaften; sie unterscheidet sich von ihnen durch eine eigne Methodik. Indem die Religionspsychologie das von jenen andern Wissenschaften gesammelte Material aufnimmt, erhalten diese den Charakter von Hilfswissenschaften: dazu gehören allgemeine und vergleichende Reli-

gionswissenschaft, die Theologie der verschiedensten Bekenntnisse, Geschichte, Ethnologie, Soziologie usw.

Indessen ist's mit einer bloßen Übernahme des Materials nicht getan: schon ehe die spezifisch religionspsychologische Methodik angewandt werden kann, muß eine Sichtung nach neuen Wertgesichtspunkten und eine Erweiterung des Materials stattfinden.

Unter jener Sichtung verstehe ich die Sonderung des Materials in unmittelbares und mittelbares Material und eine starke Höherwertung des ersteren.

Unmittelbares Material für die Religionspsychologie sind alle direkten Kundgebungen persönlicher Religiosität. Hierzu rechnen Bekenntnisschriften aller Art, ferner Tagebücher, Selbstbiographien, Briefe, Gebete, Ihrische Gestaltungen und ähnliches. Aus solchen Urkunden gewinnt die Religionspsychologie ihre eigenste Erkenntnis.

Daneben darf freilich auch das mittelbare Material nicht übersehen werden, wozu alle Gebilde der institutionellen Religion zu rechnen sind, also die Mythen, Dogmen, Rulte und Verwandtes. Diese Dinge werden nun zwar auch durch die obengenannten Hilswissenschaften bearbeitet, doch nicht in der gleichen Weise. Material für die Religionspsychologie wird alles das erst dann, wenn es gelingt, jene Einrichtungen auf ihre psychologische Verwurzelung zurückzuführen.

Indessen darf die Religionspsychologie sich nicht auf neue Verarbeitung bereits vorhandenen Materials beschränken. Außer den auch in jenen Hilswissenschaften üblichen Sammelmethoden kann sie noch einige andere anwenden, die ihr Untersuchungsmaterial zu ergänzen geeignet sind.

Freilich, die in andern Disziplinen der Psychologie übliche experimentelle Methodik dürfte sich für die

Religionspsychologie als unergiebig erweisen, da man religiöse Erlebnisse nicht im Experimentierstuhl erzeugen kann wie motorische Reaktionen oder Vorstellungsverknüpfungen.

Wichtiger ist die *U m f r a g e = u n d S a m m e l m e t h o d e*, die besonders in Amerika angewandt worden und die in der That geeignet ist, massenhaftes, wenn auch nicht immer leicht zu kontrollierendes Material herbeizuschaffen. Durch Versendung von Fragebogen oder durch sonstige Methoden der Erkundung werden zahlreiche Personen auf diese Weise veranlaßt, sich über ihre religiösen Zustände und Erlebnisse zu äußern. Auch graphische Darstellungen hat man zur Ergänzung der Aussagen empfohlen.

Mancherlei Bereicherung vermag auch die *p a t h o = l o g i s c h = k l i n i s c h e M e t h o d e* zu liefern, insofern als sie Gelegenheit gibt, die Formen geistiger Erkrankung mit speziell religiösem Charakter zu studieren.

Immerhin, so wichtig diese Ergänzungen auch sein mögen, den Hauptstamm des Materials werden doch jene *Sammelmethoden* ergeben, die auch in den genannten Hilfswissenschaften üblich sind, und die wir mit den landläufigen Namen auch als *objektive Methoden* (weil sie objektive Gegebenheiten sammeln) oder *historische Methoden* (weil sie ihre Hauptfundgruben in der Vergangenheit haben) bezeichnen können.

Alles auf diesen verschiedenen Wegen gewonnene Material muß jedoch nach einer besonderen Methodik bearbeitet werden, um religionspsychologische Erkenntnis liefern zu können. Diese Methode, nicht der Umfang des Materials erst macht das Wesen der Religionspsychologie aus.

5. Die Methodik der Religionspsychologie.

Es ist oft übersehen worden, daß keinerlei Gegebenheit, auch nicht die unmittelbaren Selbsterzeugnisse ohne

weiteres als Erkenntnisquelle anzusehen sind. Es gilt in jedem Fall die kritische Herausarbeitung der seelischen Motivation. Hierin besteht die Hauptarbeit der Religionspsychologen.

Diese Kritik ist besonders den unmittelbaren Zeugnissen gegenüber oft versäumt worden, da man allzusehr alle Selbstzeugnisse für lautere Erkenntnisquellen angesehen hat. Das sind sie nicht, weil sehr oft die betreffenden Persönlichkeiten die ganze Wahrheit gar nicht sagen konnten und oft sogar nicht wollten. Man überjah, wie unendlich schwer es ist, sich über eigne religiöse Zustände (wie über Gefühlszustände überhaupt) auszusprechen. Schon die Worte entstellen, weil jedes Wort schematisiert. „Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr.“ Dazu kommen die zahllosen Hemmungen! Wer je versucht hat, gebildete Menschen über ihr religiöses Leben zum Sprechen zu bringen, kennt diese teils intellektuellen, teils emotionalen Hemmungen. Nun erwäge man, wieviel mehr solcher Hemmungen erst ein primitiver Mensch zu überwinden hat, der sich aussprechen soll! Ich denke dabei noch gar nicht an die ganz oder halb beabsichtigten Entstellungen, die bei allen Bekenntnisschriften so naheliegen. Schon jeder Brief, der an bestimmte Adressaten geht, bedingt zum mindesten gewisse Einseitigkeiten. Ist es auch zuviel gesagt, wenn Grillparzer einmal meint, jeder Brief lüge, so kann man doch getrost behaupten, nur selten sage ein Brief die restlose Wahrheit. Oft auch sucht sich ein Brief- oder Tagebuchschreiber selbst zu täuschen, er gibt sich als denjenigen, der er sein möchte, nicht als den, der er wirklich ist. Das braucht nicht immer bewußte Heuchelei zu sein, obwohl auch diese oft genug vorkommt. Ferner ist, besonders bei Fragebeantwortung, die Suggestion abzuziehen, da fast jede Frage eine Suggestionsfrage ist. Kurz, es gibt sehr

viele kritische Abzüge zu machen, ehe sich hinter den Worten auch direkter Aussagen die lautere psychologische Grundlage erschließt.

Wesentlich anders stellt sich die Methode der Religionspsychologie dem mittelbaren Material gegenüber dar. Dieses besteht aus objektiven Gegebenheiten (Dogmen, Riten, Kulte), hinter denen es die psychologischen Tatbestände, die sie ins Leben riefen und die durch sie bewirkt wurden, erst zu erschließen gilt. Das kann geschehen durch ergänzende Heranziehung unmittelbaren Materials, wenn nämlich Selbstzeugnisse über die seelische Verwurzelung oder Wirkung von Dogmen oder Kulte vorliegen. Fehlen diese jedoch, so hat der Psychologe durch „Einfühlung“ die seelische Motivation zu ermitteln. Diese Einfühlung darf natürlich auf keinen Fall so vor sich gehen, daß der Psychologe seine persönlichen seelischen Zustände einfach unterstellt. Im Gegenteil, es kann sich nur um kritische Einföhrung handeln, das heißt eine solche, die um die unzähligen Verschiedenheiten seelischer Erscheinungen weiß und Takt genug hat, die richtige Motivation zu erkennen. Ein solches kritisches Verstehen fremder seelischer Erlebnisse ist niemals einem einzelnen Fall gegenüber möglich, sondern erfordert das Verständnis des einzelnen aus der Gesamtheit heraus. So ist das kritische Verständnis einer einzelnen Handlung eines Menschen nur möglich, wenn man von dessen Gesamtcharakter einen Begriff hat; so ist auch das Verständnis eines Dogmas oder eines Ritus bei einem Volke nur möglich, wenn man die Gesamtkultur dieses Volkes in Betracht zieht. Dies, was ich das „Verstehen des einzelnen Falls aus der Gesamtheit“ nenne, gehört zu den wesentlichen Voraussetzungen der kritischen religionspsychologischen Methode. Dazu kommt, daß auch mancher Einzelfall aus seinen Folgeerscheinungen, seiner Wirkung auf andere (Resonanzmethode) sich verstehen läßt.

Auf jeden Fall jedoch setzt diese Methode der Religionspsychologie in gleicher Weise einen feinen Sinn für die Verschiedenheiten der menschlichen Seelen wie für die Gleichmäßigkeit hinter verschiedener Oberfläche voraus. Es ist also sehr schwer zu bebauender Boden, den wir betreten. Indessen ist er kaum schwankender als der der übrigen Geisteswissenschaften, wenn auch die psychologische Methode bewußt auf Schwierigkeiten hinweist, vor der andere Disziplinen, die nur „objektive Tatsachen“ erforschen wollten, die Augen verschlossen.

Einer solchen Betrachtung müssen sich allerdings die Begriffe der traditionellen Religionswissenschaft wie Christentum, Buddhismus usw. als sehr äußerliche Zusammenfassungen darstellen. Dem Psychologen sind das Christentum eines italienischen Bauern und das eines Pascal, das eines Meisters Eckhard und das eines Spener *toto coelo* verschiedene Tatbestände, mögen auch alle jene Bekenner den Namen Christi im Munde führen. Der Psychologe erkennt, daß sich innerhalb der christlichen Kirche Fetischismus und Polytheismus, Pantheismus und Mystik breitmachen, wenn sie sich auch äußerlich zum Evangelium bekennen. Für den Psychologen bestehen nähere Beziehungen zwischen dem Glauben eines russischen Bauern zum Fetischkult eines Ewengers und zwischen der Religiosität eines Novalis und eines Anders, der die Religion der Upanishaden bekennt, als zwischen dem Glauben des Mujiks und des Novalis untereinander, die doch beide als Christen gelten. Die historischen Religionsbegriffe müssen daher in der Religionspsychologie durch andere, psychologische Begriffe ersetzt werden, die auf die seelischen Motive und Erlebnisweisen, nicht auf Worte und äußere Begleiterscheinungen des Glaubens zurückgehen.

6. Geschichte der Religionspsychologie.

Als besondere Wissenschaft ist die Religionspsychologie sehr jung. Erst seit etwa 1900 ist sie als eigne Disziplin mit eigener Methode und eignen Forschungsorganen in die Erscheinung getreten. Sie konnte jedoch zahlreiche Strömungen in sich vereinen, die zum Teil schon vorher bestanden, und die als Unterströmungen auch heute weiter bestehen, indem sie einer der schon oben charakterisierten Methoden einseitig den Vorzug geben.

Die älteste dieser Richtungen der Religionspsychologie ist die *theologische*, d. h. eine Forschungsweise, die, im wesentlichen im Bannkreis einer bestimmten Konfession bleibend, deren Lehren durch psychologische Untersuchungen zu stützen strebt. Eine solche Religionspsychologie haben viele bedeutende Theologen seit alters getrieben, und es genügt, den Namen Schleiermacher zu nennen, um sie zu charakterisieren. Die theologische Religionspsychologie ist in vielen christlichen, aber auch nichtchristlichen Bekenntnissen neuerdings sehr belebt worden.

Als zweite der religionspsychologischen Richtungen nenne ich die *völkerpsychologische* oder *soziologische*, die sich vor allem auf ethnologische Untersuchungen stützt. Sie ist durch den englischen und französischen Positivismus ins Leben gerufen worden und hat in Wundts mehrbändigem Werke in Deutschland die bedeutendste Zusammenfassung erfahren.

Eine dritte Richtung nahm von Amerika ihren Ausgang. Das ist die *differentialpsychologische*, die durch Ergründen der Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens innerhalb der modernen Religionen neues Licht in das Gebiet zu bringen sucht. Die Namen James, Starbuck, Leuba bezeichnen am besten diese Schule.

Eine vierte Richtung ist vor allem in Frankreich und der französischen Schweiz zur Geltung gelangt. Sie untersucht besonders die *pathologischen* Fälle und bestrebt sich, von dorthier Licht auch über das normale Religionsleben zu verbreiten. Namen wie Delacroix, Murisier, Flournon, Desterreich mögen hier als charakteristisch genannt sein.

Eine fünfte Richtung bezeichne ich als die *analytische*, die durch selbständige Vergliederung der traditionellen Religionstatsachen und Bloßlegung ihrer oft absichtlich verhüllten psychologischen Verwurzelung neue Erkenntnis zu erbringen sucht.

In dieser Richtung bewegte sich schon der leidenschaftliche Kritiker des Christentums, Feuerbach, in noch genialerer, allerdings noch einseitigerer Weise auch Nietzsche. In neuester Zeit hat diese Richtung eine eigentümliche Wendung durch die *psychanalytische* Schule erfahren, die, an Freud anknüpfend, von einer Analyse des Unterbewußtseins her in eigenartiger, wenn auch oft höchst einseitiger Weise die religiösen Tatbestände ergründet.

Das vorliegende Bändchen sucht die Methoden und Ergebnisse aller dieser Richtungen zu vereinen.

7. Religionspsychologie und religiöser Glaube.

Man hat der Religionspsychologie vorgeworfen, sie sei religionsfeindlich, sie unterwühle den Boden, auf dem die Kirche stünde. Das ist nur zum Teil der Fall. Gewiß, sie zerstört manche Illusionen, die dem naiven Gläubigen teuer, wenn auch letzten Endes für seine Religiosität nicht wesentlich sind. Aber sie kann dem zweifelnden und suchenden Menschen trotzdem Klarung und Sicherung für seinen Glauben bieten, da sie das religiöse Erlebnis in seiner Eigenart und Selbständigkeit heraushebt, die Autonomie der religiösen Wertung erhärtet und vor allem die Religion gegen

den Intellektualismus verteidigt, indem mit intellektuellen Mitteln dargelegt wird, daß das Wesen der Religion durch intellektuelle Zweifel nicht aufzuheben ist, da alle religiöse Wahrheit symbolhaft ist und jenseits von Wahr und Falsch steht. Die Religionspsychologie ist aber zugleich auch der Anwalt jener Wirkungen des religiösen Glaubens, die der Intellektualismus gern als Trug und Irrtum hinstellt, die aber von der Religionspsychologie in ihrer ganzen menschlichen Bedeutsamkeit gewürdigt und als psychologische Tatsachen erklärt werden. Gewiß erscheint manches, was der naive Glaube als „göttlich“ ansieht, als rein menschlich, aber auch das ist noch keine Herabwürdigung. So nimmt die Religionspsychologie mancher Erscheinung den transzendenten Nimbus, in den diese durch die Theologie gehüllt war, aber indem unsere Wissenschaft das rational Fafsbare vom Unfaßbaren trennt, eine scharfe Grenze zieht gegen das Unerklärliche und wahrhaft Transzendente, braucht sie nicht die Ehrfurcht und die „schweigende Verehrung“ zu zerstören, die der ernste Mensch immer diesen Dingen entgegenbringt, noch die seelische Erhebung zu entwerten, die der Mensch durch die Versenkung ins Ewige und Unendliche gewinnen kann. Die Religionspsychologie modifiziert die religiöse Stellungnahme, aber sie sucht sie keineswegs aus der Welt zu entfernen. Der naive Gläubige, dem die Inhalte seines Glaubens unzweifelhafte und höchste Realität sind, wird überhaupt sich der Religionspsychologie nicht nähern, da er von ihr kaum Bereicherung erhoffen wird; er wird an den religionspsychologischen Klippen vorbeirudern, wie die Gefährten des Odysseus am Sirenenfelsen. Derjenige aber, dem das religiöse Leben Problem ist, das heißt der den Konflikt zwischen Glauben und Intellekt in sich erfahren hat, dem wird die Religionspsychologie nichts nehmen, sondern Klarheit bringen. Sogar oft befehdeten

Anschauungen der positiven Religionen ist die Religionspsychologie nicht feindlich gesinnt, sondern sucht auch sie in ihrer seelischen Notwendigkeit zu würdigen und sie, indem sie sie als symbolhaft erweist, auf eine Basis zu stellen, die auch vom Standpunkt intellektueller Kritik nicht zu untergraben ist.

Kapitel II.

Psychologische Analyse der religiösen Offenbarung.

1. Allgemeiner Begriff der Offenbarung.

Ehe wir nach psychologischer Methode die Frage nach der Entstehung der Religion beantworten, wollen wir zunächst bei den Religionen selber nachforschen, welche Erklärung sie dafür bereit halten. Soweit die Religionen überhaupt auf unsere Frage eingehen, beantworten sie dieselbe dahin, daß die Religion dem Menschen durch *O f f e n b a r u n g* gegeben sei. Diese Lehre ist der unsern, die die Religion als Schöpfung erklärt, in vielem direkt entgegengesetzt. Denn während wir die religiösen Glaubensinhalte als Produkte der Subjektivität ansehen, sind sie für die Offenbarungslehre gerade eine Auswirkung einer transzendenten Objektivität. Die Offenbarungslehre behauptet nämlich, der Gegenstand des religiösen Glaubens, die transzendente Überwelt, sei der Erkenntnis des Menschen keineswegs völlig verschlossen, sondern einzelnen Menschen, ja sogar allen Menschen sei es durch besondere seelische Erlebnisse möglich,

dennoch die überwelt geistig zu erfassen und davon Zeugnis abzulegen. Ohne uns irgendwie voreingenommen und ablehnend zu dieser Lehre zu stellen, prüfen wir zunächst nur nach, wie sich die Berichte und Ergebnisse solcher Offenbarungserlebnisse mit den Tatsachen der wissenschaftlichen Psychologie vereinen lassen.

Dabei ergibt bereits der Versuch, die überlieferten Offenbarungstatsachen nach psychologischen Gesichtspunkten zu ordnen, daß keineswegs eine ganz neue, im gewöhnlichen Erleben niemals sich betätigende seelische Funktion nötig ist, daß vielmehr die Offenbarungen als Steigerungen und besondere Fälle der normalen Funktionen angesehen werden können. Und es ergibt sich ferner, daß fast alle seelischen Funktionen gelegentlich Organe solcher Offenbarungen gewesen sind. Danach unterscheide ich Offenbarungen

1. durch die Sinnesorgane,
2. durch die Phantasie,
3. durch das Denken,
4. durch motorische Prozesse (Sprechen, Schreiben ufm.),
5. durch besondere Wirkungen (Wundertaten),
6. durch das Gefühl,
7. durch „Einfühlung“,
8. durch die Ekstase.

Die meisten dieser Offenbarungserlebnisse sind jedoch nur wenigen, besonders berufenen Individuen zuteil geworden. Ich nenne sie daher die *a u s n a h m e n s c h = l i c h e* Offenbarung.

Daneben wird jedoch vielfach auch eine Offenbarung angenommen, die allen Menschen zugänglich sein soll, ja die gerade aus dieser Allgemeinheit ihre besondere Gültigkeit ableitet. Ich nenne sie die *a l l g e m e i n m e n s c h =*

liche Offenbarung und suche auch diese von meinem Standpunkt aus zu würdigen.

Für die einzelnen Offenbarungserlebnisse lege ich jeweilig zunächst die überlieferten Berichte im Wortlaut vor, wobei ich die psychologisch interessantesten Stellen durch Sperrdruck, der also stets von mir herrührt, hervorhebe. Für die Auswahl der Stellen habe ich in erster Linie solche Offenbarungen, die geschichtlich zu besonderer Bedeutung gelangt sind, herangezogen, daneben aber auch Offenbarungsberichte weniger bekanntgewordener Persönlichkeiten nicht außer acht gelassen, schon um zu zeigen, daß nicht bloß auf einsamen Gipfeln, sondern auch im Niederland der Mittelmäßigkeit solche Erlebnisse vorkommen, die wir auf jeden Fall als Tatsachen anerkennen, wenn wir sie auch anders deuten als die Erlebenden selber.

2. Offenbarungen durch die Sinnesorgane.

Ich beginne mit jenen Offenbarungen, in denen der offenbarte Inhalt durch die Organe der Sinneswahrnehmung erfahren wird. Und zwar können alle Sinnesorgane, auch die niedern, solche Offenbarungen vermitteln. Mme. Guhon z. B. spricht „von einem bestimmten Geschmack Jesu Christi beim Gebet“. Manche Mystikerinnen erzählen von den wunderbaren Düften, unter denen ihre Offenbarungen vor sich gegangen seien, wie denn auch der Schwefelgeruch des Gottseibeins oft genug bezeugt worden ist. Bei Heinrich Seuse wird die Nachwirkung einer Offenbarung folgendermaßen geschildert:

„Die Kräfte seiner Seele waren vom süßen Himmelsduft erfüllt, wie wenn man einen guten Balsam aus einer Büchse gießt und die Büchse dennoch den guten Geruch behält. Dieser himmlische Duft blieb ihm danach viele Zeit und gab ihm eine himmlische Sehnsucht nach Gott.“

Auch Offenbarungen durch den Tastsinn, die körperliche Berührung, sind oft genug bezeugt.

So wird von Mechthild von Hackeborn (1242—1299) berichtet: „Zu einer andern Zeit, da sie Gott in ihrer Krankheit „Klagte, daß sie nicht in den Chor gehen und andre gute Werke „nicht tun könne, erschien es ihr, daß der Herr sich in das „Bett neben sie neigte, sie mit dem linken Arm „umfangend, so daß die Wunde seines holden „Herzens sich ihrem Herzen verband.“

Ebenso geschieht die Offenbarung Jesu dem zweifelnden Thomas gegenüber durch Berührung (Ev. Joh. 20, 25—29), da Thomas erst glaubt, nachdem er seine Finger in die Nägelmale und seine Hand in die Seite des Herrn gelegt hat.

Weitaus zahlreicher als die Offenbarungen durch die niederen Sinne sind die durch Ohr und Auge.

Als Beispiel einer auditorischen Sinnesoffenbarung stehe hier die bekannte Stelle aus Augustins Bekenntnissen: Augustin, in dem eben „ein gewaltiger Gewittersturm, den Ströme von Tränen“ begleiteten, losgebrochen war, ging in die Einsamkeit, warf sich am Stamm eines Feigenbaumes nieder und weinte bitterlich in der Zerknirschung seines Herzens. „Und siehe, da „hörte ich eine Stimme aus einem benachbarten „Hause in singendem Tone sagen, ein Knabe oder „ein Mädchen war es: „Nimm und lies! Nimm und lies!. „Ich entfärbte mich und sann nach, ob vielleicht Kinder in „irgendeinem Spiel dergleichen Worte zu sagen pflegen, konnten mich aber nicht erinnern, jemals davon gehört zu haben. Da „drängte ich die Tränen zurück, stand auf und legte die gehörten Worte nicht anders aus, als ob ein göttlicher Befehl „mir die Heilige Schrift zu öffnen hieße, und daß ich das erste „Kapitel, auf welches mein Auge fallen würde, lesen sollte.“

(Confessiones VIII, 12.)

Eine wesentlich visuelle Offenbarung schildert Mohammed in der „Sternsüre“ des Koran:

1. Beim Stern, wenn er herabfällt!

2. Nicht hat sich euer Landsmann geirrt noch getäuscht

3. Und redet nicht aus eigener Lust.
4. Sondern das ist eine Offenbarung,
5. Die kundgetan hat ein Kräftiger,
6. Starcker. Er stand aufrecht
7. Ganz oben am Himmel,
8. Dann kam er näher und ließ sich herab,
9. Und war zwei Bogenlängen nah oder noch näher,
10. Und hat seinem Knechte offenbart, was er ihm offenbart hat.
11. Nicht hat das Herz erlogen, was er gesehen hat.
12. Wollt ihr ihm das absprechen, was er sieht?
13. Und noch ein andres Mal sah er ihn herabkommen
14. Am Lotosbaum des Muntahâ,
15. Wo der Garten Elma'wa ist.
16. Da bedeckte etwas den Lotosbaum!
17. Nicht war der Blick unklar und verwirrt,
er hat etwas gesehen von den großen Zeichen seines Herrn.

In den meisten Fällen werden mehrere Organe von der Offenbarung gleichzeitig in Anspruch genommen. Man lese als bezeichnendes Beispiel hierfür die Offenbarung, die Saulus auf dem Weg nach Damaskus hatte, in Apostelgeschichte 9, 3—7 nach.

Ich stelle daneben einige Offenbarungen aus nichtchristlichen Religionen, so z. B. diejenige, worin der ägyptisch-hellenistische Gott Poimandres seinen Jüngern erscheint. Der Bericht beginnt:

„Als ich einst über das Wesen der Dinge nachdachte und meine Vorstellungskraft mächtig in die Höhe gehoben wurde, da meine körperlichen Wahrnehmungen ähnlich wie bei denen, die infolge der Sättigung mit Nahrung oder der Ermüdung des Körpers in Schlaf befangen sind, in Banden lagen, schien es mir, als ob ein Riese, der ein unüberbrückbares Körpermaß besäße, meinen Namen rief und zu mir spräche . . .“ In einem ausführlichen Dialog offenbart der Gott darauf dem Jünger seine Lehre.

(Wolff. Schulz: Dokumente der Gnosis 62.)

In den Gathās des Zarathushtra wird die Berufung zum Propheten durch den Erzengel Bohu manō und durch den Herrn selber folgendermaßen geschildert: „Und als den Heiligen erkannte ich dich, o weiser Herr, als Bohu manō mir erschien und mich fragte: Wer bist du, wem gehörst du? Wie soll ich durch ein Zeichen den Tag für die Unterredung über deine Person und dich selbst bestimmen?

„Und ich sagte zu ihm: Zarathushtra bin ich erstlich, ein aufrichtiger Feind will ich, soweit ich vermag, dem Falschgläubigen, aber dem Rechtgläubigen eine kräftige Stütze sein, auf daß ich nach meinem Wunsche die Anwartschaft auf das Reich bekomme, in dem Maße, als ich dich preise und lobe, o Weiser.

„Und als den Heiligen erkannte ich dich, o weiser Herr, als mir Bohu manō erschien zu seiner Befragung (mit den Worten): Worüber willst du Bescheid wissen? — und als du selbst zu dem ehrfürchtigen Opfer an dein Feuer (erschienst), um mir, soweit ich dazu imstande bin, den rechten Glauben begreiflich zu machen.

„(Der Herr spricht): Und nun sollst du mein Asha (Gesetz) sehen (nachdem er es den Propheten in abstracto gelehrt hat), da ich es rufe im Verein mit Armaiti, in meine Nähe zu kommen. Und nun frage uns, was deine Fragen an uns sind. . . . Und Zarathushtra selbst erwählt sich den Geist, welcher dein allerheiligster ist, o weiser Herr. Asha möge lebhafte Erscheinung, stark an Lebenskraft. In dem Reiche, wo die Sonne scheint, soll Armaiti (die Ergebenheit) herrschen. Nach den Werken soll Bohu manō den Lohn verteilen.“

(Dāśna 43, 7—10, 16)

Prüfen wir nun alle derartigen Zeugnisse, von denen hier nur eine kurze Auswahl geboten werden konnte, so ergibt sich zunächst, daß sie meist von solchen Personen stammen, deren krankhafte Veranlagung bekannt ist, oder die doch zum mindesten im Augenblick des Erlebnisses sich in einem Zustand höchster Erregung befanden. Das aber sind die Vorbedingungen, unter denen auch im nichtreligiösen Leben abnorme Sinneserscheinungen erfahren werden: Illu-

sionen, Pseudohalluzinationen und richtige Halluzinationen. In der That braucht nichts uns zu hindern, die betreffenden Vorgänge als solche diesen Phänomenen zuzuordnen.

Und zwar hat man das angebliche Offenbarungserlebnis als Illusion anzusehen, wenn tatsächliche Wahrnehmungen nur falsch ausgedeutet werden. Im Falle Augustins braucht man nicht einmal das anzunehmen; hier kann ein wirklich gehörtes Wort nur mit einer besonderen Gefühlsbetonung verstanden worden sein, wie ja der Mensch überhaupt in Affektzuständen alles zu dem Gegenstand seines Affektes in Beziehung setzt. Und genau wie ein irdisch Liebender das Bild seiner Geliebten überall zu erblicken glaubt, allenthalben Ähnlichkeiten und Beziehungen dazu bemerkt, so verknüpft sich auch dem religiös erregten Menschen jedes Erlebnis mit seiner religiösen Sehnsucht, und er hört im Rauschen des Sturmes oder im Brausen eines Wasserfalls göttliche Stimmen. Illusionär in dieser Art mögen, soweit nicht direkter Betrug vorlag, die Weissagungen der Priester zu Dodona aus dem Rauschen der Eichen und dem Klappern der darin aufgehängten Gefäße gewesen sein.

Dagegen handelt es sich wohl um Halluzinationen, wo ohne äußeren Anlaß unbestimmte Sinnesreize wie vager Lichtschein oder ferne Musik, die je nachdem als überirdische Strahlen- oder Sphärenmusik gedeutet werden, ins Bewußtsein kommen. Indessen findet sich derartiges auch in nichtreligiösen Zuständen, so daß man die spezifisch religiöse Färbung nicht dem Erlebnis selber, sondern der Disposition des halluzinierenden Subjekts zuschreiben darf. — Jeder Nervenarzt kennt solche Erscheinungen aus seiner Praxis zur Genüge.

Vielleicht aber hebt der Inhalt der Offenbarungen, wenn es der Prozeß als solcher nicht tut, sie hoch hinaus

über pathologische Erlebnisse? Auch das ist nicht notwendig. Der sachliche Inhalt ist in keinem einzigen Falle, den wir kennen, so beschaffen, daß er nicht aus dem Individuum, seinem gesamten seelischen Bestande, stammen könnte. Nicht für einen einzigen Fall ist über alle Zweifel sicher verbürgt, daß etwa die Zukunft klar erschaut, etwas Verborgenes entdeckt oder Unbekanntes enthüllt worden wäre, so daß spätere Nachprüfung die Richtigkeit der Offenbarung hätte erweisen können. Meist ist der Inhalt der Offenbarungen ganz unbestimmt. Ignatius von Loyola z. B. sieht niemals etwas natürlich Gestaltetes vor sich, sondern immer nur „etwas Weißes“, „etwas Glänzendes“, „etwas Helles“, und wenn einmal das Geschaute bei ihm körperliche Form annimmt, dann wird etwas so Kindliches daraus, wie daß er die Trinität unter der Figur der drei Tasten eines Klaviers erblickt. Auch wo solche Offenbarungen mit großer Deutlichkeit auftreten, bleiben sie doch ganz außerhalb aller Nachprüfungsmöglichkeit, und dazu ergibt sich dort, wo nicht direkte Einflüsse vorliegen, keinerlei Übereinstimmung, die auf einen gemeinsamen objektiven Anlaß schließen ließe.

In der That geht auch kaum eine einzige bedeutende religiöse Erkenntnis auf derartige Erlebnisse zurück. Sicher nachzuweisen dabei ist nur eine Steigerung des religiösen Gewißheitsgefühls, jenes gefühlsmäßigen Überzeugtseins vom Dasein einer transzendenten Welt, das stärker ist als verstandesmäßiges Beweisen. Gewiß haben wir auch in nicht-religiösen Erlebnissen diese emotionale Gewißheit, wir brauchen daher auch für sie keine übernatürlichen Ursachen zu suchen: bestehen aber bleibt trotz alledem die Tatsache, daß solche Erlebnisse in den Individuen, denen sie zuteil werden, tiefe religiöse Wirkungen zu haben pflegen. Aber sie verstärken nur bereits vorhandene Gefühlsdispositionen.

vermögen von sich aus nichts zu erschaffen. Mag diese Deutung nicht im Sinne einer supranaturalistischen Offenbarungstheorie sein, so kann sich in diesem Falle doch der Psychologe auf die höchsten religiösen Autoritäten berufen, die fast alle ziemlich wegwerfend über den Wert solcher Wahrnehmungsbestätigungen geurteilt haben. Zum Beweise stehe hier nur das Wort Jesu: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!“ (Joh. 20, 29.)

3. Offenbarungen durch die Phantasie.

Nicht immer ist es leicht zu sagen, ob die Offenbarung wirklich durch das Sinnesorgan vermittelt oder ob sie eine freie Ausgeburt der Phantasie ist. Die Grenze zwischen Wahrnehmung, Illusion und Phantasievorstellung ist ja überhaupt schwer zu ziehen. Die neuere Psychologie faßt z. B. den Traum als illusionäre Ausdeutung von Organempfindungen auf, und auch für die gewöhnlichen Vorstellungen hat man das Mitwirken von tatsächlichen Organreizen wahrscheinlich gemacht.

Unter dem Vorbehalte also, daß auch für die im Prinzip zentral erregte Phantasie äußere Reize mitspielen, wobei jedoch die Verarbeitung derselben mit größter Kühnheit vor sich geht, unterscheiden wir an Phantasieoffenbarungen solche, die im Schlafe, und solche, die im Wachen eintreten: also den Schlaftraum und den Wachtraum.

Als Beispiel für einen visionären Schlaftraum nenne ich den Traum Jakobs von der Himmelsleiter, den man Moses I, 28, 11—19 nachlesen möge.

In diesem Traum ist keinerlei besondere Wahrheit offenbart. Der Kernsatz des Ganzen ist nur eine Wiederholung der dem Träumer unzweifelhaft bekannten Verheißung an Abraham. Das einzige, was den Traum von andern Träumen abhebt, ist das starke Realitätsbewußt-

sein, das bis in den Wachzustand nachwirkt. Indessen ist diese Nachwirkung an sich keineswegs etwas Unerhörtes, sondern kommt auch bei gewöhnlichen Menschen häufig genug vor.

Mit den meisten andern Träumen, die uns als visionär überliefert werden, ist es keineswegs anders. Es braucht keine überirdische Einwirkung angenommen zu werden. Interessanter sind dagegen die *Wachträume*.

Zu diesen rechnen offenbar die Visionen der heiligen Teres de Jesus. Sie sagt selber, sie erblickte ihre Gesichte nur durch die Einbildungskraft, niemals mit den leiblichen Augen. So schreibt sie z. B.: „Eines Tages hörte ich an einem Feste des heiligen Paulus die Messe. Da stellte sich mir die ganze heiligste Menschheit Christi dar, wie man sie bei der Auferstehung malt. . . . Wenn es im Himmel zur Ergözung der Augen nichts anderes gäbe als die große Schönheit der verherrlichten Leiber, es eine überaus große Herrlichkeit sein würde Wenn ich auch lange Jahre mich bemüht hätte, mittels meiner Einbildungskraft etwas so Schönes zu ersinnen, so würde ich es nicht vermocht haben und imstande gewesen sein, denn die Weiße und der Glanz allein überschreiten jeden hier möglichen Begriff. Es ist kein Glanz, welcher blendet, sondern eine liebliche Weiße; der Glanz wird eingegossen, er entzündet den Blick aufs höchste und ermüdet denselben nicht. Ebenso wenig belästigt die Klarheit, welche man erblickt, weil man eben eine so göttliche Schönheit sieht. — — Gott aber stellt sich so schnell vor, daß man nicht einmal Zeit haben würde, die Augen zu öffnen, wenn es überhaupt nötig wäre, dieselben zu öffnen. Es liegt aber nichts daran, ob sie geöffnet oder geschlossen sind, wenn der Herr einmal will, daß wir sehen sollen; wir sehen alsdann auch, wenn wir nicht wollen.“

(Werke der hl. Theresia von Jesus. Deutsch
v. L. Clarus, Regensburg 1851. I S. 218f.)

Im übrigen unterscheidet die hl. Theresia von diesen „imaginären“ Visionen eine andere Art Visionen, „welche Gott ohne Bild anschauen“, Offenbarungen also, die nicht

durch die Imagination, die vielmehr durch das Denken entstehen.

Als Wachträume sind wohl auch die Gesichte der Kath. Emmerich anzusehen, die El. Brentano aufgeschrieben hat. Es handelt sich um Phantasien einer wenig gebildeten Frau, Paraphrasen der Evangeliengeschichten ohne besonderen Offenbarungsscharakter; denn nichts überschreitet dabei den Horizont der Erzählerin. Wohl aber ist sehr viel Menschliches darin, so wenn die Toiletten der heiligen Gestalten mit aller Ausführlichkeit beschrieben werden, bei gewissen geschlechtlichen Situationen verweilt wird und anderes mehr. — Trotzdem wäre es sicherlich ungerecht, die K. Emmerich als eine bewußte Betrügerin anzusehen. Es scheint nach den zahlreichen Berichten von Verehrern wie Gegnern so viel sicher, daß wohl eine starke anschauliche Phantasie vorhanden war, die vielleicht hie und da sogar Zwangsscharakter angenommen haben mag.

Ein objektiv gesichertes Erkennen liegt jedoch in diesen Gesichten wie in denen anderer Visionäre nicht vor. Was ihnen ihren besonderen, übernatürlichen Charakter verleiht, ist die starke Gefühlsanteilmahme, mit der sie vor sich gehen. Und auch die heilige Theresie neigt durchaus dazu, in Gefühlsmomenten dasjenige zu sehen, was die von Gott gesandten Visionen von teuflischen unterscheidet, wenn sie auch stets zu beweisen strebt, daß der Inhalt ihrer Gesichte über alle Erfahrung hinausschritte. Indessen gelten in dieser Hinsicht gegen die Phantasieoffenbarungen dieselben Bedenken wie gegen die Offenbarungen durch die Sinne.

4. Offenbarungen durch das Denken.

Auch auf dem Wege des reinen Denkens sollen Offenbarungen möglich sein, d. h. in den verschiedensten

Religionen ist die Behauptung aufgetaucht, durch gewisse, nicht allen Menschen zugängliche Denkoperationen und -methoden sei es möglich, die Schranken zu überwinden, die die Erfahrungswelt von der transzendenten Welt scheiden.

Nun gibt es auch im nichtreligiösen Leben, vor allem in der Philosophie, diese Überzeugung von der Möglichkeit einer ausnahmemenschlichen Erkenntnis. Sehen wir zunächst von der Mystik, die wir auf die ekstatischen Zustände beschränken, ab, so finden wir an vielen Orten die Überzeugung, daß die ganze Welt sozusagen nur eine Chiffreschrift sei, deren Schlüssel man besitzen müsse, um ihre innersten Geheimnisse zu enträtseln. Bei den Pythagoreern z. B. wurden Planeten und Vokale identifiziert, das Mittelalter identifizierte Mineralien und Pflanzen mit bestimmten Begriffen (in den Lapidarien und Bestiarien). Auch neuerdings sind, besonders unter der Bezeichnung „Intuition“ oder „intellektuelle Anschauung“, Methoden einer ungewöhnlichen, von der normalen abweichenden Denkeinstellung empfohlen worden, um zur wahren Erkenntnis vorzudringen.

In der Regel haben sich alle derartigen Versuche auch in der Religion Geltung verschafft, obwohl es natürlich in der Tendenz des religiösen Denkens liegt, seine Methoden eher zu verschleiern, als restlos zu enthüllen. So ist in sehr vielen Fällen, in denen menschlicher Verstand religiöse Geheimnisse ergründet zu haben behauptet, nicht klar zu ersehen, ob ein wirkliches Erlebnis, Selbsttäuschung oder auch bewußte Irreführung vorliegt.

Ich gehe hier nur etwas näher auf das kabbalistische Denken ein. Es hat vermutlich eine sehr lange, freilich sehr verdunkelte Vorgeschichte, wurzelt wohl im Orient, tritt mit der Pythagoreischen Lehre zum erstenmal in die Helle der westlichen Geschichte, wird von Orphikern,

Gnostikern und vielen andern Sekten weitergepflegt und wird im Mittelalter unter Verquickung mit vielen andern Lehren von Juden und später auch Christen zu einem besonderen System ausgebildet, das den Namen „Kabbala“ führt. Danach haben alle Schriftworte eine dreifache Bedeutung, eine wörtliche, eine moralische und eine mystische. Es gibt mehrere Verfahren, die in den Schriftworten verkapselten Geheimnisse zu enthüllen. Der eine Weg (Gamatria) führt von dem Zahlenwert jedes Wortes zur geheimen Gleichheit mit einem andern. Im Hebräischen nämlich werden die ersten zehn Konsonanten zugleich als Zahlen benutzt und entsprechen den zehn Sefhirot (geistigen Kräften, die die wirkende Kraft Gottes durch das Weltall leiten). Das Verfahren Notarikon nimmt jeden Buchstaben eines Wortes als Anfangsbuchstaben, das Verfahren Temura stellt die Buchstaben nach verschiedenen Regeln um.

Auf derartigen kabbalistischen Wegen dringt man zu den mannigfachsten religiösen Enthüllungen vor. So gelangt man z. B. von den Worten des Hohen Lieds: „Wie eine Rose unter den Dornen, so ist meine Freundin unter den Töchtern“, zu folgender Auslegung: Mit der Rose ist das Volk Israel gemeint, das Rot und Weiß der Rose bedeuten die zwei Arten des jüdischen Rechts (starre Gesetzlichkeit und Barmherzigkeit), die dreizehn Blütenblätter sind die dreizehn Maße der Barmherzigkeit, die die Gemeinde umgeben; auch der Name Elohim gehört hierher, denn nach der ersten Erwähnung folgen im hebräischen Text dreizehn Worte bis zur zweiten. (Vgl. Dessoir: Vom Jenseits der Seele, 2. Aufl., S. 309 ff.)

Sehr interessante Beiträge zum Verständnis solcher abnormalen Denkoffenbarungen kann das Studium von Kranken, die an religiöser Geistesstörung leiden, erbringen. Einen solchen Fall lernt man z. B. kennen in

dem Buche von D. Schreber, „Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken“. Der Verfasser, ein unzweifelhafter Paranoiker, der hochgebildet ist, psychiatrische Literatur kennt, weiß einerseits, daß er nervenkrank ist, gibt zu, daß er an Halluzinationen leidet, aber keineswegs für alle seine Offenbarungen will er Wort haben, daß sie Wahngebilde seien; er sucht vielmehr selbst Gründe dafür zusammen, daß sie objektiv richtig seien. Doch nur für andere sind solche Gründe, für sich selbst hat er sie nicht nötig: „Die Sicherheit meiner Gotteserkenntnis und die unmittelbare Gewißheit, daß ich es mit Gott und göttlichen Dingen zu tun habe, steht turmhoch über aller menschlichen Wissenschaft.“

5. Offenbarungen durch motorische Prozesse.

Bei den Wahrnehmungsabnormitäten fanden wir, daß das Individuum von außen zu empfangen glaubt, was in Wahrheit aus seinem Innern stammt. Das ist noch mehr der Fall, wo die in der Regel dem Willen unterworfenen Mittel des äußeren Ausdrucks, vor allem das Sprechen und das Schreiben, unter Einflüssen zu stehen scheinen, um die das Ich nicht weiß. Man kennt in der Religionsgeschichte diese Phänomene als Zungenreden (Glossolalie) und inspiriertes Schreiben. Auch hier stammen die Antriebe zur Handlung aus dem Individuum, aber nicht aus dem Bewußtsein, wenigstens nicht jenem Hauptstrom des Bewußtseins, der als das „Ich“bewußtsein gilt; sie werden deshalb als nichtichhaft, unfreiwillig, ja zwangshaft empfunden.

Ich gebe zunächst einige Schilderungen des Zungenredens, und zwar unterscheide ich drei Arten desselben. Im ersten Falle handelt es sich um ein automatisches Sprechen, das jedoch wie das normale verläuft, ohne

daß ein besonderes fremdes Selbstbewußtsein sich dahinter erschlosse. Im zweiten Fall redet aus dem betreffenden Individuum zwangsweise ein scheinbar ganz anderes Ich, eine zweite Persönlichkeit, jedoch auch in den gewöhnlichen Sprachformen. Diese werden erst bei der dritten Art des Zungenredens verlassen, wo die Zunge entweder ganz unartikulierte oder doch unverständliche Lautgruppen hervorbringt, denen jedoch zuweilen ein tieferer Sinn beigelegt wird oder die für Worte einer fremden Sprache gehalten werden.

Als erste Art des Zungenredens gilt mir das sogenannte „Trancereden“. Ich habe in Berliner Sekten sehr oft Gelegenheit gehabt, derartiges zu vernehmen. Das redende Individuum verfällt in einen Entrückungszustand, in dem sein normales Selbstbewußtsein ganz oder doch fast ganz ausgeschaltet ist, und in diesem Zustand geht sein Mund über von allerlei Sätzen, die jedoch durchaus im Umkreis seines seelischen Bestandes liegen. Was ich von solchen Trancerednern vernommen habe, waren lauter recht erbauliche Predigten, die sich von normalen Ansprachen höchstens durch eine völlige Lockerung der logischen Verknüpfung unterscheiden, ein hemmungsloses Ausströmen von allerlei frommen Einfällen waren, zuweilen zu ekstatischem Schreien und leidenschaftlichen Klagen sich steigerten, aber doch niemals sich irgendwie als Äußerung einer transzendenten Subjektivität charakterisierten. Wie weit in manchen Sektiererkreisen durch gegenseitige Beeinflussung derartige Zustände getrieben werden können, offenbart folgender Bericht:

„Am Samstag nach der Konferenz hatten wir vormittags 10 Uhr eine Gebetsstunde anberaumt, und waren auch bei 150 Geschwister gekommen. Während viel Lob und Dank

„zum Herrn emporstieg, fiel bald der Heilige Geist so mächtig auf uns, daß manche den Herrn in neuen Zungen zu preisen anfingen. Es war wunderbar zu bemerken, wie der Heilige Geist so eine Seele nach der andern ergriff und die Gaben der Zungen austeilte. Eine Schwester gab Botschaften in Zungen, welche Bruder Friemel auslegte. Der Herr sagte unter anderm: „Ich habe viel Mühe und Arbeit mit euch. Glaubt doch meinen Verheißungen, und ich werde bald mit euch allen zum Ziele kommen.“ Wieder fiel der Heilige Geist auf manche Geschwister, und sie redeten in Zungen, Gott hoch preisend. Danach goß der Herr das Öl der Freude in solchem Maße über die Versammlung aus, daß uns alle wohl ohne Ausnahme ein heiliges Lachen überkam und Freudentränen in Strömen flossen. Manche empfingen jetzt eine Salbung mit dem Heiligen Geist. Der treue Herr hatte unsern Mund voll Lachens gemacht. Allmählich und doch wie unter bestimmter Leitung hörte der Freudenjubiläum auf, und bei andern Geschwistern brachen wieder die Zungen durch.“

(Nach P. Fleisch: Die Zungenbewegung in Deutschland. 1914. S. 21.)

Die zweite Art des Zungenredens ist die, daß eine bestimmte Fremdpersonlichkeit aus dem betreffenden Individuum zu sprechen scheint, die sich auch in verwandelter Physiognomie und Mimik kundgibt. In diesem Falle ist jedoch das Sprechen nur eine Ausdrucksform eines komplizierteren seelischen Tatbestandes, den wir später als eine gesteigerte „Einfühlung“ oder „Besessenheit“ kennzeichnen werden.

Als eine dritte Art des abnormen Redens gilt uns das Hervorsprudeln unverständlicher Laute, die zuweilen als Sätze fremder Sprachen ausgegeben werden. Vielfach wird unter Zungenreden schlechthin nur diese Art des abnormen Sprechens verstanden. Die bekannteste, freilich wohl stark gefärbte und übertriebene Schilderung einer solchen Glossolie gibt die Apostelgeschichte (2, 1 ff.), da bei Gelegenheit des Pfingstfestes der Heilige Geist über die versammelten Jünger kam. Wie weit es sich dabei wirklich um ein sinnvolles Reden in fremden Sprachen, nicht nur

um eine mehr oder weniger unverständliche Verwendung fremder Redeteile handelte, läßt sich heute natürlich nicht feststellen, doch macht eine andere bekannte Stelle bei Paulus (1. Kor. 14) sehr bedenklich, da für ihn Zungenreden ziemlich gleichbedeutend mit sinnlosem Gekrammel ist.

Dürfen wir nach Analogie moderner Erscheinungen jenes „Pflingstwunder“ beurteilen, so wird man dem Skeptizismus Pauli recht geben. Ich habe von somnambulen Personen in Berliner Sekten Reden in solchen unverständlichen Wortbildungen halten hören, die mich lebhaft an gewisse Kinderspiele, aber an nichts anders erinnerten, obwohl einige Anwesende behaupteten, das Randerwelsch als einen italienischen Dialekt zu erkennen, was ich als groben Irrtum feststellen konnte. Flournoy erkannte bei einer von ihm beobachteten Glossolalierenden hinter ihren Lautgebilden ein umgewandeltes Französisch.

Ich gebe als Beispiel eine Probe der Zungenreden eines Pastors Paul, der behauptete, eine inspirierte Sprache zu besitzen. Das Folgende ist die Zungenübersetzung des Chorals „Liebster Jesu“: „Schua ea, schua ea / o tshi biro ti ra „pea / akki lungo ta ~~vi~~ fungo / u li bara ti ra tungo / „latschi bungo ti tu ta.“ Davon glaubte Paul nur die Worte schua ea=liebster Jesu und tu=Gott übersetzen zu können.

(Nach Oesterreich, Rel. psych. 64.)

Ähnlich wie mit dem „inspirierten“ Sprechen ist's mit dem „inspirierten“ Schreiben. Es lassen sich ganz parallele Arten desselben feststellen. Erstens ein automatisches Schreiben, das in den gewöhnlichen Schriftzeichen des „Mediums“ vor sich geht, zweitens ein Schreiben, bei dem eine deutlich erkennbare Fremdindividualität mit eignen Schriftzügen den Körper des Mediums zu beherrschen scheint, und drittens ein Schreiben, bei dem teils ein wirres Gefrigel, teils eine Art rätselhafter Schriftzüge entstehen, die immerhin gewisse regelmäßige Formen auf-

weisen. Oft bedienen sich die „Medien“ auch eines besonderen Apparates, des „Scriptoskops“, der auch andre klangvolle Namen besitzt, und dessen Wesen darin beruht, daß auf einer alle Buchstaben des Alphabets aufweisenden Platte ein leichtgleitender Teller oder ein andres Objekt von einer oder mehreren Personen durch unbewußte Bewegungen so hin und her geschoben wird, daß die von ihm hervorgehobenen Buchstaben Worte und Sätze ergeben. Im Prinzip kommen auch die Zeichen, die beim Tischrücken und anderen Experimenten gleicher Art gegeben werden, auf dasselbe hinaus.

Die erste Art des angeblich inspirierten Schreibens beruht wie beim Sprechen auf einer Automatisierung des Schreibprozesses, der ohne Kontrolle durch das Hauptbewußtsein abläuft.

Hierzu ist offenbar die Schriftstellerei der Mme. Guyon zu rechnen, die erzählt: „Bevor ich schrieb, wußte ich nicht, was ich schreiben würde; beim Schreiben sah ich, daß ich Dinge niederschrieb, die ich niemals gewünscht hatte. . . Hatte ich geschrieben? Ich erinnerte mich nicht an irgend etwas, was ich geschrieben hatte, und es blieben mir weder Formen noch Bilder. . . . Ich schrieb fortwährend und mit unbegreiflicher Schnelligkeit, denn die Hand konnte beinahe nicht dem Geist folgen, der diktierte. . . .“

(La Vie de Mme de la Mothe-Guyon, écrite par elle-même. Paris, 2^{me} éd. 1791. 221 ff.)

Die zweite Art des „inspirierten“ Schreibens, bei der eine bestimmte Persönlichkeit zu schreiben vorgibt, behandle ich bei den Einfühlungsphänomenen.

Die dritte Art des inspirierten Schreibens ist die Hervorbringung unleserlicher Zeichen. Was ich an derartigen Produkten gesehen habe, überrascht in der That zunächst dadurch, daß mit gewisser Regelmäßigkeit gleiche Bünde wiederkehren, so daß der Eindruck einer Schrift entstehen kann. Indessen erklärt sich das ganz natürlich damit, daß durch

die Lage der Hand und die Bequemlichkeit gewisser Bewegungen manche Züge sich leichter einstellen als andre. Daß in solchen Schriften ein geheimnisvoller Inhalt niedergelegt sei, erscheint ausgeschlossen.

Im Grunde meint die ernsthafteste Religion, wenn sie von inspirierten Schriften spricht, auch gar nicht diese mehr oder minder kindischen Automatismen, sondern sie denkt eher an eine Art Diktat durch eine transzendente Macht. Das inspirierte Schreiben ist in diesem Fall nur das Mittel, durch das sich andere Offenbarungen übertragen. In dieser Weise zum Beispiel ergeht an den Apokalypstiker Johannes in Patmos des Herrn Stimme „als eine Posaune“ und sprach:

„Ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte; und was du siehst, das schreibe in ein Buch, und sende es zu den Gemeinen in Asien, gen Ephesus und gen Smyrna. . .“

Indessen bleibt auch in diesem Fall die „Inspiration“ nicht auf das religiöse Gebiet beschränkt, vielmehr haben wir besonders bei Dichtern ebenfalls sehr häufig das Bewußtsein, sie schrieben ihre Werke unter übernatürlichem Zwange. Damit hört die Erscheinung der „Inspiration“ aber auf, eine ausschließlich religiöse zu sein, sie rückt bedeutend näher an die Normalpsychologie heran und ist daher auch mit deren Mitteln zu erklären. Die Annahme überirdischer Herkunft solcher Eingebungen wird durch nichts gerechtfertigt.

6. Die Offenbarungen durch besondere Wirkungen (Wundertaten).

Als Offenbarung göttlicher Wesenheit und Macht gelten des weiteren auch gewisse äußere Handlungen, die über Menschenkraft hinauszugehen scheinen. Dazu rechnen vor allem die sogenannten W u n d e r t a t e n, d. h. Zauberakte. Mag es sich um magische Heilung von Kranken oder

um Totenerweckungen, mag es sich um Bezwingung böser Bestien oder die Fähigkeit, in die Zukunft zu schauen, handeln, es pflegen alle diese Taten als Ausweise überirdischer Beziehungen zu gelten. „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“ in fast allen Religionen. Dabei ist zu bemerken, daß die meisten derartigen Wundererzählungen sehr schlecht belegt, von unkritischen Zeugen gebucht, und wohl nur falsche Deutungen ganz natürlicher, wenn auch in ungewöhnlicher Form vor sich gehender Akte sind. Infolgedessen beurteilen gerade die religiös tiefsten Menschen diese „Offenbarungen“ sehr skeptisch. Sie erkennen ihnen höchstens einen gewissen Hilfswert zu, der auf solche Leute, die schwach im Glauben sind, zu wirken vermag. Wundertaten sind auf keinen Fall als Offenbarungen von irgendwelcher inhaltlichen Bedeutung anzusehen. Und wenn z. B. Krankenheilungen durch religiösen Einfluß sicher bezeugt sind, so hat man den Grund nur in der Subjektivität, dem Glauben des Geheilten zu sehen, nicht in einer religiösen Objektivität. Denn wir wissen, daß auch der nichtreligiöse Glaube, zum Beispiel der Glaube an die besondere Fähigkeit eines Arztes, „Wunder“ zu tun vermag, besonders bei Epilepsie, epileptoiden Zuständen und Hysterie. Immerhin ist zuzugeben, daß als Stärkung des religiösen Gewißheitsgefühls auch den „Wundern“ ihr Wert zugerechnet werden kann: eine objektive Offenbarung liegt jedoch auch in ihnen nicht, was ebenfalls von Jesus und andern religiösen Führern wiederholt betont worden ist.

7. Die Offenbarungen durch Gefühlsalteration.

Wir sahen bereits, daß bei vielen der bisher besprochenen Offenbarungserlebnisse starke Gefühlsalterationen mitgespielten; indessen wurde bei den meisten Halluzinationen, Illusionen, Glossolalien doch nicht das Gefühl als er-

regendes Moment empfunden, vielmehr glauben die Betreffenden ihre Offenbarungen stets von außen zu empfangen.

Dies Bewußtsein tritt weniger stark hervor bei jenen Zuständen, die ich im folgenden als Rauschzustände bezeichne. Bei diesen ist der Mensch sich bis zu einem gewissen Grade bewußt, daß es innere Veränderungen, vor allem solche des Gefühls sind, die nach außen strahlen und die Welt in besondere Beleuchtung bringen. Allerdings werden auch transzendente Ursachen zu solchen Erlebnissen hinzugebichtet. So erfindet man zu jener besonderen Stimmung, in die sich die Welt infolge einer erotischen Erregung hüllt, eine transzendente Ursache in dem Gotte Amor hinzu, der mit seinem Pfeile das Herz getroffen habe. Oder man glaubt, eine Gottheit wohne in solchen Materien, die wie der Somatrank oder der Wein geeignet sind, solche Rauschzustände hervorzurufen. Es galt daher als gottesdienstliche Übung, sich zu berauschen, um auf diese Weise Offenbarungen zu erlangen.

Ich zitiere dazu folgende Stelle aus den Veden: „Wir haben Soma getrunken, wir sind unsterblich geworden, Licht ist aus aufgegangen, wir haben Götter gefunden.“

Indessen ist die Skepsis gegen diese Rauschoffenbarungen besonders naheliegend, und es ist kaum notwendig, sie näher zu begründen.

8. Offenbarungen durch Einfühlung (Besessenheit).

Zahlreiche Offenbarungen stellen sich auch derart dar, daß in einem Individuum eine ganz bestimmte andere Persönlichkeit zu wohnen scheint, die ein Prophet oder gar Gott selber zu sein behauptet. Das kann bloß eine Fiktion, kann eine auf Autosuggestion beruhende Selbsttäuschung des betreffenden Individuums sein, kann auch ganz offenbaren Zwangsscharakter tragen, so sehr, daß in demselben Körper

wirklich zwei getrennte Seelen, die voneinander nichts wissen, zu wohnen scheinen.

Der erste Fall, in dem die „Offenbarung“ nur ein bewußtes Schauspiel ist, kommt als Erschließung einer transzendenten Objektivität nicht in Betracht, so wirksam für die religiöse Praxis ein solches Vorgeben gelegentlich auch sein mag, da die Wirkung auf ein naives Publikum ohne Zweifel dadurch verstärkt wird, daß der Sprecher als „inspiriert“ auftritt.

Interessanter ist schon der zweite Fall, bei dem in dem betreffenden Individuum selber die Überzeugung vorhanden ist, es könne unter gewissen Umständen Sprachrohr einer höheren Persönlichkeit sein. Allerdings ist dieser Fall von dem dritten, der ausgesprochenen Zwangsscharakter trägt, nicht immer, wenigstens für den Beobachter, ganz scharf zu trennen, ja er geht zuweilen in diesen über.

Als solche Fälle, wo eine transzendente Persönlichkeit durch Menschenmund bei voller Überzeugtheit dieses Menschen spricht, sind wohl die Reden der meisten Propheten in Israel anzusehen. Zwar heißt es bei einzelnen, daß sie hörten, was der Herr Zebaoth zu ihnen sprach, in andern Fällen heißt es jedoch, daß der Herr durch den Propheten redete (z. B. Haggai, Maleachi).

Sehr merkwürdig ist der Fall des Propheten Hesekiel, in den der göttliche Geist durch Essen eines Schriftstücks übergeht. Nachdem allerlei visionäre und auditionäre Erscheinungen vorausgegangen sind, hört er die Worte:

„ . . . Du aber, o Menschensohn, höre, was ich zu dir reden werde; sei du nicht Widerspenstigkeit, wie das Haus der Widerspenstigkeit. Öffne deinen Mund und iss, was ich dir jetzt übergeben werde! Da sah ich, wie eine Hand gegen mich ausgestreckt war; in der lag eine Buchrolle, und er breitete sie vor mir aus und sie war vorn und hinten beschriftet, und zwar war sie beschrieben mit Klageliedern und

„Seufzen und Wehklage. Und er sprach zu mir: Menschensohn, „iß, was du da vor dir hast, iß diese Rolle und geh hin und „rede zum Hause Israel. . . . Und ich aß und sie war in „meinem Munde so süß als Honig. Da sprach er zu mir: „Menschensohn, begib dich zum Hause Israel, und rede mit „meinen Worten zu ihnen.“

(Esekiel 2, übersetzt von E. Kauffsch.)

Sehr anschaulich hat Montanus die Besitzergreifung durch eine höhere Macht geschildert. Bei ihm redet „der Herr“:

„Siehe, der Mensch ist wie eine Lyra,
Und ich fliege hinzu wie ein Plektron.

Der Mensch schläft
und ich wache.

Siehe, der Herr ist's,

Der Menschenherzen aus der Brust nimmt
Und ein Herz den Menschen gibt.“

Es ist jedoch keineswegs immer Gott selber oder ein ihm nahestehender guter Geist, in den sich der Mensch einfühlte oder der vom Menschen zwanghaft Besitz ergreift, meist sind es Teufel und böse Geister, die die „Besessenheitsphänomene“ hervorrufen. Gewiß sind das Tatsachen, die mehr in das Gebiet des Aberglaubens als in das der eigentlichen Religion fallen, doch bestehen für den Psychologen hier keine scharfen Grenzen.

Als Beispiel solcher „Besessenheitsoffenbarung“ teile ich einen Bericht eines Batakmissionars mit: . . . Wenn die Heiden im Begriff sind, dem *sumangot* (Ahnengeist) ihres Ahns zu opfern, dann legt das Medium erst mal seinen *tondi* (Seele) in den Block, will sagen: der betreffende Mensch vermeidet es, über andere Dinge nachzudenken, er fastet einige Tage lang, denn der *begu* (Geist) hat ihn schon am Ringelhaken. Darauf kränkt er, denn schon ist der *begu* über ihm. Manchmal, wenn das Medium krank ist, wird das für die Leute die Veranlassung, Trommelmusik zu machen, denn sie sagen: Der *begu* scheint über jenen kommen zu wollen. Nachdem die Trom-

melunjiſt angefangen hat, tanzen die Leute, und das Medium ſpringt herum. Sein Schritt dröhnt, er nimmt glühende Kohlen vom Herde und ſteckt ſie in den Mund; wenn man ihm Palmwein oder Ingwer oder andere Speiſen gibt, verſchlingt er dieſe, ſchreit laut auf und ſingt mit näſelnder Stimme. Aber man traut ihm noch nicht, ob er wirklich der *sumangot* des Großvaters iſt, erſt fragt man ihn: „Wer biſt du, Großvater?“ Darauf verkündet das Medium die Beziehungen der großväterlichen Verwandtſchaft und ſeine Heimlichkeiten, er fordert Speiſen, die jener bei Lebzeiten bevorzugte. Wenn das ſtimmt, vertraut man ihm. Darauf fragt man ihn nach ſeiner Meinung. — Er verkündet dann z. B., was die Menſchen thun müſſen, damit es ihnen wohlgehe, oder damit eine Krankheit behoben werde, zeigt auch Unheil an. Was die Reden des Mediums betrifft, ſo gibt es einige, die einfach aus dem herauſſchwachen, was ſie wiſſen; einige machen ſich ſelbſt etwas zurecht; einige empfangen ihr Wort wirklich vom *begu*. Von den Worten des Mediums haben die *Batak* ihr Wiſſen über die Art der *begu*, von ihnen haben ſie erfahren, daß die *bogu* Häuser haben, Märkte abhalten, Verlangen haben nach Speiſen und Opfern u. dgl.“

In neuerer Zeit iſt es beſonders häufig, daß religiös erregte Menſchen überzeugt ſind, Jeſus Chriſtus habe ſich aufs neue in ihnen verkörpert. Dieſe vielfach gewollte, oft auch ohne ausdrückliche Abſicht ſich vollziehende „Inkorporation“ Chriſti führt nicht bloß zu inſpirierten Reden, ſondern zu tatsächlicher phyiſcher Verwandlung. Das geht ſo weit, daß die Wundenmale Chriſti am Körper der Betreffenden erſcheinen. Man nennt ſolche Individuen „Stigmatisierte“. Solcher ſind im Laufe der Jahrhunderte eine ganze Reihe aufgetreten. Der bekannteſte Fall iſt der des Franziskus von Aſſiſi.

Ich gebe kurz einen Bericht über deſſen Stigmata: „Sie wurden, nachdem ſie vorher auch die nächſten Freunde nicht geſehen hatten, nach ſeinem Tode allen ſichtbar. Er ſoll am Feſte der Kreuzerhöhung 1224 nach einem inbrünſtigen Gebet auf dem Berg Alverna einen Seraph mit

sechs leuchtenden Flügeln an seiner Seite gesehen haben, der das Bild des Gekreuzigten mit seinen 5 Wundenmalen zwischen den Flügeln trug. Diese Wundenmale nun erschienen, nachdem die Erscheinung vorüber war, am Leibe des Heiligen. Hände und Füße schienen mit dicken Nägeln durchbohrt. Die weite, klaffende Seitenwunde farbte die Kleider oft mit Blut.“

(Dr. Cotelle, St. François d'Assise. Paris 1895.)

Wie solche Stigmata zustande kommen, ist bei der meist sehr dürftigen, oft auch unerkennbar gefälschten Überlieferung nicht leicht zu entscheiden. Die meisten neueren Stigmatisierten sind Frauen von stark hysterischem Charakter. Daß bei solchen unter dem Einfluß seelischer Strömungen abnorme körperliche Erscheinungen eintreten, ist bekannt. Sehr oft mögen auch bewußte oder unbewußte äußere Nachhilfen das Phänomen, wenn nicht überhaupt hervorgerufen, so doch verstärkt haben. Das ist — nach der amtlichen Untersuchung — für St. Emmerich, deren Stigmata besonders viel von sich reden gemacht haben, ziemlich erwiesen.

Die psychologische Deutung dieser Phänomene muß von der allgemeinmenschlichen Tatsache der „Einfühlung“ ausgehen, d. h. der Fähigkeit des Menschen, im eignen Ich fremde Bewußtseinszustände zu erleben. Auf Einfühlung beruht z. B. das „Verstehen“ eines Romans, wenn wir mit dem Helden desselben Freude und Schmerz empfinden, ein Verstehen, das bei vielen Persönlichkeiten so weit geht, daß sie ihre eigne Individualität über der fremden ganz vergessen. Auch die Schauspielkunst beruht in hohem Grade auf dieser Fähigkeit der Einfühlung, und in der Tat haben wir hier auch bereits die Erscheinung, daß sich physisch die psychische Verschiebung ausdrückt. Denkt man sich nun dies seelische Phänomen weiter gesteigert, so wird man leicht die

Brücke zu den Fällen religiöser Besessenheit und des Stigmatismus finden. Es handelt sich bei diesen um sehr hohe Grade der Einfühlung, die man auch im nichtreligiösen Wahnsinn beobachten kann. Auch diejenigen Krankheitserscheinungen, die man mit dem Sammelnamen „Hysterie“ zu bezeichnen pflegt, bieten interessante Fälle von Persönlichkeitsverschiebungen. Auf jeden Fall jedoch erscheinen die religiösen Phänomene der Inkorporierung fremder Seelen in einem Individuum nur als Spezialfälle allgemeiner Erscheinungen, bei denen nichts beweist, daß die Verkörperung der fremden Individualität etwa eine höhere objektive Realität besäße.

Damit ist auch das Urteil über den religiösen Wert dieser Phänomene gesprochen. Es ist durch solche Inkorporierungen keinerlei neue Erkenntnis über transzendente Wahrheiten erschlossen worden, die an religiöser Bedeutung andere religiöse Wahrheiten überträfe, ja auch nur diesen gleichkäme. Die meisten so erlangten Offenbarungen kommen über vage Allgemeinheiten gar nicht hinaus. Das einzige, was auch in diesen Fällen anzunehmen ist, dürfte in dem erhöhten religiösen Sicherheitsgefühl liegen, dem subjektiven Bewußtsein einer Einheit mit der religiösen Wesenheit. Für die allgemeine Religiosität ist dagegen zu sagen, daß gar mancher, der sich ohne Besessenheitsphänomene, gläubigen Herzens, in die Gedankenwelt religiöser Geister versenkt, mehr von deren Wirken und Wollen in sich vereinigt, als es alle Mediumschaft zu geben vermag.

9. Offenbarungen durch die Ekstase.

Als extremen Grenzfall der Rausch- und Besessenheitszustände sehen wir die Ekstase an, die die psychologische Grundlage der Mystik ist. Die in den gewöhnlichen Rauschzuständen bereits vorhandenen Alterationen des Ichzu-

standes steigern sich in solchem Grade, daß jedes Bewußtsein des Zusammenhangs mit früheren Ichzuständen verlorengeht, daß das Ich aufgehoben, das „Band der Geburt“ zerrissen, Mensch und Gott eins zu sein scheinen. Die in den gewöhnlichen Rauszuständen bloß veränderten Sinnes- und Denkfunktionen scheinen ganz oder doch fast ganz ausgeschaltet. Das nur auf sich selber zurückgewendete Bewußtsein empfindet keine Gegensätzlichkeit mehr zwischen Subjekt und Objekt, es fühlt sich als eins mit allem Seienden, als eingetreten in den Kreis der Gottheit.

Ehe ich zu einer weiteren Analyse solcher Erlebnisse fortschreite, gebe ich eine Anzahl ekstatischer Selbstschilderungen, die ich mit Absicht recht weit auseinanderliegenden Zeiten entnehme. Die Ekstase nämlich ist eine in fast allen Zeiten und Völkern vorkommende Erscheinung, obwohl die neuere Wissenschaft es wahrscheinlich gemacht hat, daß ein wenn auch nicht starker Zusammenhang von Indien über Griechenland bis zu den christlichen und mohammedanischen Mystikern herüberreicht.

In Indien wird die Ekstase seit allen Zeiten künstlich durch eine besondere, sehr verwickelte Methode, das Yoga, hervorgerufen. Folgende Strophen aus den Upanishaden schildern kurz die Erlangung der Yogakraft und ihre Wirkung, das ekstatische Einheitsbewußtsein mit Gott.

Den Leib dreifach gerichtet, ebenmäßig,
 Manas (Begierden) und Sinne im Herzen eingeschlossen,
 So mag der Weise auf dem Brahmansschiffe
 Die fürchterlichen Fluten überfahren.

Den Odem hemmend, die Bewegung
 zügelnd,

Bei Schwund des Hauchs ausatmend
 durch die Nase,
 Wie jenen Wagen mit den schlechten Rössen
 So fesselt ohne Lässigkeit das Manas!

Gleichwie ein Spiegel, der mit Staub bedeckt war,
 Wie Feuerchein erglänzt, wenn er gereinigt,
 So wird nur, wer erkennt der Seele Wesen,
 Des Ziels teilhaftig und befreit vom Kummer.

Wem seiner Seele Wesen ward zur Fackel,
 Im Yoga Brahman's Wesen zu erschauen,
 Fest, ewig, rein von allen Daseinsformen, —
 Wer so den Gott weiß, der wird frei von Banden.

(Cvetâgvatara-Upanishad 2. 1, 8 u. 9—14—15.)

(Übersicht von Deußen.)

Daneben stelle ich Symeon, den neuen Theologen, der bekennt: „Meine Zunge entbehrt der Worte, und was in mir geschieht, sieht mein Geist wohl, aber er erklärt es nicht. Er betrachtet und will aussprechen, aber das Wort findet er nicht. Er schaut das Unsichtbare, das aller Gestalt Ledige, durchaus Einfache, nicht Zusammengesetzte, und an Größe Unendliche. Denn er erblickt keinen Anfang, und kein Ende schaut er, und ist gänzlich keiner Mitte bewußt und weiß nicht, wie er das sagen soll, was er sieht. — — Und ich wollte schweigen — daß ich's doch vermöchte: aber das Wunder, des Schauers voll, erregt die Seele, und erschließt meinen unreinen Mund: und der nun in meinem dunklen Herzen den Ausgang erweckt hat, zwingt mich Unwilligen zum Reden, zum Schreiben.“

(Zitiert nach M. Buber: Ekstat. Konfessionen S. 41)

Und Jakob Böhme schildert sein ekstatisch-mystisches Erleben: „Was aber für ein Triumphieren in dem Geiste sei, kann ich nicht schreiben noch reden, es läßt sich auch mit nichts vergleichen, als nur mit dem, wo mitten im Tod das Leben geboren wird, und es vergleicht sich der Auferstehung von den Toten. In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen und an allen Creaturen, an Kraut und Gras Gott erkannt, wer er, wie er und was sein Wille sei. Auch so ist alsbald in diesem Lichte mein Wille erwachsen mit großem Trieb, das Wesen Gottes zu beschreiben.“
(Jak. Böhme: Aurora, Kap. 19)

Eine exakte psychologische Analyse der ekstatisch-mystischen Zustände ist besonders darum sehr schwer, weil die Ekstatiker selber immer betonen, ihr Zustand sei ganz unaussagbar, desungeachtet sie jedoch oft sehr wortreich darüber reden. Man muß indes ernsthaft zweifeln, ob diese Worte wirklich treffende Schilderungen geben. Vergleicht man freilich alle diese Zeugnisse untereinander, und wägt man kritisch ab, was sich an Greifbarem ergibt, so bleibt etwa folgendes fest in der Hand: 1. der gefühlsmäßige, aller intellektuellen Analyse entgleitende Charakter, 2. die Flüchtigkeit und Unberechenbarkeit der Zustände, 3. der auch bei willkürlich eingeleiteten Zuständen eintretende Zwangscharakter, 4. die Hochwertigkeit dieser Erlebnisse, der gegenüber alles andre Erleben normaler Zustände zu armseligem Schein verblaßt.

Aus diesem letzten Umstand besonders ergibt sich auch die religiöse Ausdeutung der Mystik, die keineswegs in der Sache selber gegeben zu sein braucht. Man nennt den unsagbaren, wie unter überwältigendem Zwange erlebten höchsten Glückszustand mit dem vornehmsten Namen, den die sprachliche Überlieferung zur Verfügung stellt: Gott. Indessen liegt es in dem ganz verschwimmenden und ver-

züchten Charakter der reinen Ekstasen, daß irgendwelche plastisch faßbare Offenbarungen nicht aus ihnen zu gewinnen sind. Nur das reine, negativ zu charakterisierende Sein des Absoluten glaubt man zu erleben, glaubt teilzuhaben, losgelöst von den Fesseln des Ich, an der qualitätslosen Allheit des Lebens, die sich jeder begrifflichen Deutung entzieht. So ist irgendeine übertragbare, allgemeingültige Erkenntnis daraus nicht zu gewinnen, und auch dieses Erleben bleibt, wie die meisten andern „Offenbarungen“ subjektiv. Allerdings verbinden sich mit der „reinen“, d. h. ganz gestaltlosen Ekstase auch oft visionäre und Besessenheitszustände, die aber dann auch nicht an Wert derartige, sonst zu beobachtende Zustände überschreiten.

10. Rückblick auf die ausnahmemenschlichen Offenbarungen.

Fassen wir kurz zusammen, was sich aus unserer Analyse der Offenbarungserlebnisse ergeben hat, so erhalten wir zunächst ein negatives Resultat: Es besteht keinerlei Grund zur Annahme, daß sich in den religiösen Sonderzuständen eine transzendente Welt inhaltlich erschöpfe, irgendeine greifbare Erkenntnis auf diese Weise gewonnen worden wäre. Die Inhalte aller Offenbarungen sind entweder völlig unbestimmt oder sie lassen sich deutlich als Ausgeburten menschlicher Hirne erkennen, was vor allem dadurch bewiesen wird, daß alle Offenbarungen das Gepräge der kulturellen Zugehörigkeit des Mediums tragen, zweitens, daß keinerlei Einheit, wohl aber grelle Widersprüche zwischen den Offenbarungen verschiedener Menschen bestehen, und drittens, daß keine einzige Offenbarung aufzuzeigen ist, die eine unzweifelhaft sichere, auf anderm Wege nicht zu erbringende Erkenntnis ergäbe. Man kann es ruhig aussprechen, daß irgendein objektiver Erkenntniswert in diesen

Offenbarungen nicht liegt. Nirgends ist ein sicherer Anhalt dafür zu erbringen, daß eine transzendente Welt sich diesen Menschen erschlosse.

Außerdem gibt es für alle ausnahmemenschlichen Offenbarungsakte im nichtreligiösen Leben Parallelen, die unter den gleichen Formen vor sich gehen, die wir dort jedoch nicht als höhere Formen des Geisteslebens ansehen, sondern als mindere, ja krankhafte Erscheinungen.

Unberührt von einer solchen Kritik bleibt jedoch der irrationale, gefühlsmäßige, subjektive Wert derartiger Erlebnisse. Sie sind — auch in der schildernden Wiedergabe — oft von höchster dichterischer Schönheit und können für das Individuum selber oft von tiefgreifender, das ganze Leben beeinflussender Wichtigkeit werden. Das wird der Psychologe buchen müssen, auch wenn er auf Grund der kritischen Nachprüfung bestreiten wird, daß eine zuverlässige Erschließung der transzendenten Welt auf diesem Wege zu erlangen wäre, was übrigens auch die höchsten religiösen Autoritäten — Jesus voran — oftmals zugegeben haben.

11. Die allgemeinmenschliche Offenbarung.

Alle bisher betrachteten Formen der Offenbarung faßten wir als ausnahmemenschliche Offenbarung zusammen, da jede von ihnen jeweils nur wenigen besonders Begnadeten zuteil zu werden schien. Dadurch aber erhält naturgemäß jede solche Erschließung des Überweltlichen den Charakter von etwas Zufälligem. Für viele ältere Denker des Christentums z. B. erwuchs aus dieser Schwierigkeit das Problem, was denn das Ewigkeitsgeschick jener edlen Menschen des Altertums wäre, die das Evangelium noch nicht gekannt hatten. Um über diesen Punkt Klarheit zu schaffen, bildete sich das Dogma von der Höllenfahrt Christi. Aber ganz behoben wird damit die Klarheit nicht; denn

wo auch immer Offenbarungen derart vor sich gehen, muß eine gewisse räumliche und zeitliche Nähe einen Vorzug begründen, der zufällig und damit ungerecht erscheint.

Kein Wunder, daß man daher gleichsam zur Ergänzung eine allgemeinmenschliche Offenbarung annimmt, die in jedem ohne Unterschied eine Beziehung zur Überwelt voraussetzt. Man stellte diese Religiosität auch als „natürliche“ Religion der offenbarten Religion, d. h. der durch ausnahmemenschliche Offenbarung erschlossenen, gegenüber.

Der Gedanke der natürlichen Religion ist alt. Er findet sich bei den Stoikern, wird dann besonders im Beginn der neueren Zeit oft erörtert, so von Th. Morus, Bodin und anderen, bis er von den Philosophen der Aufklärungszeit im „Deismus“ systematisch ausgebaut wird.

Die Deisten, d. h. die Vertreter der „Vernunftreligion“ fassen die allgemeinmenschliche Offenbarung intellektualistisch. Die religiösen Ideen, vor allem die Gottesidee, sollen dem Menschen angeboren sein, das Dasein Gottes daher „e consensu gentium“ beweisbar. Ein „Lumen naturale“ offenbare dem Menschen die religiösen Wahrheiten. Indessen ist der Intellektualismus in der Religion, besonders seit Kants Kritik der Gottesbeweise, an Einfluß zurückgetreten.

Man hat daher die natürliche Religiosität, statt in den Verstand, ins Gemüt verlegt. Nun suchen auch wir den Ursprung der Religion im Gefühl, indessen ist damit noch keine „Offenbarung“ gesetzt. Dort, wo man eine natürliche Offenbarung im Gefühl annimmt, geht man weiter als es unsre rein psychologische These tut; man nimmt eine „emotionale Erkenntnis der Überwelt“ an, ein Begriff, der vom logischen Standpunkt aus unzulänglich ist. Konsequenter ist daher Kant, der nur ein „Postulat der prakti-

sehen Vernunft“ im Gottesbegriff sieht, nicht eine Offenbarung im transzendenten Sinne. Daher muß der Begriff der „emotionellen Offenbarung“ notwendig zur Zurückhaltung von allen Sachurteilen über das Wesen der Gottheit führen.

Als Probe einer Religiosität, die wesentlich im Gefühl wurzelt und sich der Grenze der emotionalen Offenbarung wohl bewußt ist, stelle ich eine Stelle aus Rousseau hierher: „Kurz, je mehr ich mich bemühe, mich zum Anschauen „seines (d. h. Gottes) unendlichen Wesens zu erheben, desto „weniger vermag ich es zu begreifen. Aber es ist, das ist für „mich genügend; je weniger ich es begreife, desto „mehr bete ich es an. In Demut spreche ich zu ihm: „Wesen aller Wesen, ich bin, weil du bist. Wenn meine Ge- „danken unaufhörlich bei dir weilen, erhebe ich mich zur Quelle „meines Daseins. Ich mache den würdigsten Gebrauch von „meiner Vernunft, wenn ich sie vor dir schweigen lasse. Es „ist Wonne für meinen Geist, ein zauberhafter Reiz für meine „Schwachheit, mich von deiner Größe überwältigt zu fühlen.“

(J. J. Rousseau, Em le IV.)

Im Gefühl sucht auch Goethe zumeist die Offenbarung. „Glück, Herz, Liebe, Gott“ bedeuten ihm fast das gleiche, und in dem Zauber eines reinen geliebten Wesens erschließt sich ihm gefühlsmäßig eine höhere Welt.

„In unseres Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinem, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträselnd sich den ewig Ungenannten;
Wir heißen's: fromm sein! — Solcher seligen Höhe
Fühl' ich mich teilhaft, wenn ich vor ihr stehe.“

Und eine solche Offenbarung durchs Gefühl, ohne intellektuelle Spekulationen meint wohl auch Jesus, wenn er denen, „die da geistig arm sind“ (οἱ πτωχοὶ τοῦ πνεύματος) das Himmelreich verheißt.

Neben der intellektuellen und der emotionalen allgemeinmenschlichen Offenbarung unterscheide ich noch eine dritte: die *aktivistische*, die darin besteht, daß sich Gott nur im Handeln erschließt. „Treuer Dienste tägliche Bewahrung, sonst bedarf es keiner Offenbarung!“ Diesen Gedanken Goethes führt eine der stärksten religiösen Persönlichkeiten der Gegenwart, Johannes Müller, der in gleicher Weise dem Intellektualismus wie der bloßen Gefühlsreligion abgeneigt ist, an vielen Stellen aus und kann daher als Typus einer solchen aktivistischen Offenbarungslehre gelten.

„Gott wirkt nur im Verborgenen. Nur was aus der unbewußten Fühlung unsres Wesens und Lebens mit ihm stammt und quillt, nur das ist aus Gott, nur darin kommt der Vater wirklich zur Geltung. . . . Wenn Sie sich ihres stark pulsierenden aus der Tiefe quellenden Lebens aus vollem Herzen freuen, und dieser Lebensjubel, der nicht von dieser Welt ist, aus Ihnen bricht, das ist Offenbarung Gottes. . . . Wenn wir konzentriert und positiv gerichtet ganz den Augenblick auszuschöpfen suchen und mit Freudigkeit der Seele ganz bei der Sache sind und dann ganz unmittelbar aus unserm ursprünglichen Empfinden heraus leben und handeln, dann kommt Gott in uns zur Geltung.“

(Johannes Müller: Wegweiser.)

Prüfen wir nun vom psychologischen Standpunkt aus die allgemeinmenschlichen Offenbarungen, so fällt zwar die durch den Intellekt als besonderes Erlebnis dahin, die emotionale und aktivistische Offenbarung dagegen müssen auch wir als unzweifelhafte Erlebnisse anerkennen. Im Vergleich zu den ausnahmemenschlichen Offenbarungen sind sie sogar bedeutend reiner und frei von dem oft krankhaften und aus Absurde und Widernatürliche streifenden Wesen dieser. Es kann kein Zweifel sein, daß diejenigen, die in sich jene Gefühle und Willenserlebnisse zu reiner Entfaltung

bringen, ihr Leben reicher und weiter machen und es zu befreien vermögen von den Kleinlichkeiten des Alltags, so daß sie sich als Bürger eines höheren Reiches fühlen dürfen. Das wird der Psychologe gern anerkennen, selbst wenn er den objektiven Beweis für ein positives Eingreifen transzendenter Mächte auch durch jene Erlebnisse nicht für erbracht hält. Das einzige, was er von seinem Standpunkt zugeben kann, ist, daß es den Anschein gewinnt, „als ob“ eine höhere Kraft einströme in den Menschen. Da jedoch sowohl die emotionale wie die aktivistische Allgemeinoffenbarung auf nähere Bestimmungen der transzendenten Welt meist ausgesprochenenerweise verzichten, so hebt sich damit der Offenbarungsbegriff in seiner objektiven Form selber auf.

Bei allen allgemeinemenschlichen Offenbarungen bleibt ein Bedenken naheliegend, das nämlich, wie es kommt, daß sie bei verhältnismäßig so wenigen sich durchsetzen. Man hat teils bösen Willen, auch wohl einen gegengöttlichen transzendenten Einfluß (den des Teufels z. B.), teils auch ein Unvermögen, Abgelenktheit durch irdische Erlebnisse und anderes verantwortlich gemacht. Man hat sogar gerade das Wesen des religiösen Verdienstes darin gesucht, daß man der nur im Keim vorhandenen natürlichen Offenbarung in sich Raum schafft. Alles das jedoch kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß bei sehr vielen Menschen zum mindesten die Möglichkeit zu eignen religiösen Erfahrungen sehr gering ist.

Kapitel III.

Die Entstehung der Religion nach
psychologischer Auffassung.

1. Analyse des religiösen Schaffensprozesses.

Unsere Analyse der Offenbarungsberichte ergab unzweifelhaft, daß die Offenbarungserlebnisse zwar für die betreffenden Individuen einen hohen Realitäts- und Gefühlswert haben, daß jedoch bedeutsamere Erkenntnisse über den Gegenstand der religiösen Gefühle, die transzendente überwelt, aus dieser Quelle nicht stammen können. Wo solche Erkenntnisse dennoch auf diese Quelle zurückgeführt werden, handelt es sich um bewußte oder unbewußte Verschleierung des wahren Sachverhaltes.

Wir müssen daher eine andre Quelle der religiösen Erkenntnis auffuchen. Und zwar setzen wir zu diesem Zwecke an die Stelle der Offenbarung, die angeblich vom Objekt bedingt sein sollte, die Schöpfung durch das Subjekt. Der Gegenstand des religiösen Erlebens ist uns ein Ergebnis der schöpferischen Tätigkeit des Menschen. Nicht eine transzendente Objektivität subjektiviert sich im menschlichen Erleben, sondern das menschliche Erleben objektiviert sich in Vorstellungen, die es sich selber schafft, und denen es auf Grund psychologisch verständlicher Tatsachen den Charakter einer transzendenten Realität verleiht. Es ist Aufgabe der psychologischen Forschung, diesem religiösen Schöpfungsprozesse nachzugehen und es verständlich zu machen, wie solche subjektiven Gestaltungen zu einer allgemeinen Bedeutung gelangen.

Um die religiöse Schöpfertätigkeit des Menschen begreiflich zu machen, ziehe ich die künstlerische Schöpfertätigkeit zum Vergleich heran, die als Prozeß jener sehr verwandt ist, wenn auch das Endergebnis wesentliche Verschiedenheiten aufweist. Auch das künstlerische Schaffen nämlich wurzelt im Gefühl, und seine Gestaltungen sind im wesentlichen Objektivationen dieser Gefühle. Der schöpferische Künstler ergreift Gegebenheiten der Erfahrungswelt, die dem ihn beherrschenden Gefühl irgendwie entgegenkommen, und außer dieser Auswahl des Stoffes beruht seine Tätigkeit in einem solchen Umgestalten desselben, daß jene Verwandtschaft mit seinem Gefühl noch gesteigert wird. (Daß zu diesem subjektiven „Ausdruckswert“ seines Werkes noch objektive „Gestaltungswerte“ hinzutreten müssen, braucht uns, da dafür zunächst keine Analogie zum religiösen Schaffen vorliegt, nicht zu beschäftigen.) Ein Beispiel mag das erhellen: Nehmen wir einen auß Erhabene gestimmten Künstler an, der eine grandiose Berglandschaft entdeckt, in der er gleichsam die objektive Spiegelung seiner seelischen Stimmung fände, so wird er trotzdem nicht die so gefundene Landschaft genau, wie sie wirklich vorliegt, kopieren, sondern seine Schöpfertätigkeit wird sich vor allem in einer Umbildung des Vorgefundenen äußern, indem er jene Adäquatheit an seine Stimmung durch Weglassen inadäquater und Herausarbeitung anderer Züge noch steigert. — Oder denken wir an einen dramatischen Dichter, der, ganz erfüllt von einem erotischen Erlebnis, nun darauf brennt, durch künstlerische Gestaltung dies zu objektivieren. Eine günstige Stunde führt ihm eine brauchbare Fabel zu, die ihm geeignet erscheint, Ausdruck seiner Stimmung zu werden, er formt sie nun unter dem Gesichtspunkt noch vollkommener Adäquatheit an sein Gefühl, und von dieser einheitlichen Durchlochung der Gestaltung durch sein schöpferisches

Gefühl rührt wieder jene auch andre zwingende Macht, die sein Werk zum Kunstwerk erhebt. (Vgl. hierzu meine „Psychologie der Kunst“ Bd. I.)

In Parallele zu diesem hier schematisch gezeichneten Verlauf der künstlerischen Schöpfertätigkeit haben wir uns auch die religiöse, oder (exakter ausgedrückt) vorerst die mythenbildende Schöpfertätigkeit zu denken, die eine Vorstufe der religiösen ist und der eigentlich religiösen Schöpfertätigkeit den Stoff liefert. Denn wir können überall verfolgen, daß die Religion, die nicht bloß Erfindung transzendenter Gestalten, sondern ein Inbeziehungtreten des Menschen dazu ist, auf vorreligiöse Mythen zurückgreift.

Wir müssen daher den Begriff des Mythos erörtern, der der Religiosität vorausgeht. Was ist ein Mythos? Wir nennen mythisch jene Phantasieschöpfungen, die empirische Tatbestände in eine transzendente Sphäre heben. Das ist allerdings eine vom Standpunkt des modernen Kulturmenschen getroffene Definition. Für den primitiven Menschen, der der eigentliche Schöpfer der Mythen ist, gibt es keine scharfe Grenze zwischen Empirie und Transzendenz, und ihm sind daher die Mythen, die er — ohne sich dessen klar zu werden — erfindet, „Wahrheit“. Erst spätere Reflexion macht diesen Unterschied, und von ihrem Standpunkt aus stellen sich daher die Mythen als transzendente Ausweitungen empirischer Gegebenheiten dar.

Betrachten wir unter diesem Gesichtswinkel die Mythenbildung, so verläuft sie sehr ähnlich der künstlerischen Phantastietätigkeit, nur daß sie nicht wie diese im Hinblick auf ein ästhetisches Genießen vor sich geht. Auch die Mythen wurzeln im Gefühl, vor allem dem der Furcht. Dieses Gefühl nun heftet sich — nicht bewußt, wie beim Künstler meist, sondern unbewußt — an ihm adäquate Gegenstände (ein Tier, ein Naturobjekt oder einen besonderen Menschen)

und gestaltet diese Gegenstände nun in der Weise um, daß ihre Adäquatheit an das schöpferische Gefühl noch gesteigert wird. Ist dies Gefühl das der Furcht, so wird das Furchtbare des Gegenstandes phantastisch übertrieben, und so entstehen die dem modernen Beobachter transzendent scheinenden Züge, die der Primitive aber kaum als solche empfindet. Vor allem gehört die Verleihung magischer Kräfte an den Gegenstand zu dieser mythischen Umformung. Das furchterregende Tier wird zum Dämon, der sich unsichtbar machen kann, die Naturobjekte werden zu Verkörperungen ebensolcher Dämonen, der furchtbare Held wird zum Gott.

Ich werde im zweiten Bande die Arbeit der mythen-schöpferischen Phantasie im einzelnen genauer darlegen. Hier kommt es nur auf die prinzipielle Feststellung an, daß der Schaffensprozeß in der Mythenbildung ganz parallel dem Prozeß des Kunstschaffens verläuft.

Zugleich aber stellen wir den Unterschied fest, daß für den Künstler das Produkt seiner Phantasie eine bewußte Irrealität besitzt, für den Mythengläubigen jedoch auch die die Erfahrung überschreitenden Ergänzungen volle Realität haben.

Indessen ist noch nicht jeder Mythos Religion! Dazu wird er erst dort, wo der Mensch zu den mythischen Gestalten in Beziehung tritt, das heißt, wo von jenen emotionalen Schöpfungen eine Rückwirkung auf den Menschen eintritt. Denn das ist das Wesen der Religion: die Gestalten der schöpferischen Phantasie, die Symbole des Gefühls, lösen sich los, erhalten ihr eignes Leben und wirken zurück auf den Menschen, sei es auf den Schöpfer selbst, sei es auf andere. Und in dieser Rückwirkung, die vor allem im Kultus verspürt wird, wurzelt jene Realität der religiösen Schöp-

jungen, die sie von denen der Kunst grundsätzlich unterscheidet.

2. „Schöpferische“ und „empfangende“ Religiosität.

Wenn wir dabei eine Schöpfung als Ursprung der Religion setzen, so meinen wir natürlich nicht den historischen, sondern den psychologischen Ursprung der Religion. Jener ist in ein ewig undurchdringliches Dunkel gehüllt, fällt in Zeiten, von denen kein Lied und kein Heldenbuch kündet; dieser jedoch, der psychologische Ursprung, wiederholt sich je und je, wo immer sich ein Menschenherz um Stellung zum Überirdischen müht. Für diese Auseinandersetzung ist es gleichgültig, von welcher Basis aus sie geschieht, ob von einem hypothetischen Urzeitalter ohne Religion oder einer entwickelten Kulturstufe aus. Soweit unsere Kenntnis dringt, fand stets die religions-schöpferische Persönlichkeit schon eine Religion oder wenigstens einen Mythos vor, die sie umzuschaffen hatte. Denn nirgends, soweit unsere Beobachtung reicht, gibt es eine Schöpfung aus dem Nichts, stets eine Umformung bereits vorhandener Bildungen. Dieser Prozeß aber als Prozeß ist überall, wo wir ihn verfolgen können, in allen Zeiten und Völkern, seiner Grundform nach der gleiche, und daher sind wir auch berechtigt, eine solche Gleichheit des Prozesses für jene Zeiten anzunehmen, für die wir keine Dokumente haben. Wie wir für die Dichtungen frühesten Zeit denselben künstlerischen Schaffensprozeß voraussetzen wie für die Dichtungen der Kulturepochen, so auch in der Religion: das erregte Gemüt des Menschen sucht eine Stellungnahme zu der von ihm geforderten transzendenten Ergänzung der Erfahrungswelt und schafft sich, eben aus seiner Gemütsregung heraus, kraft der ihm zu Gebote stehenden geistigen Mittel selber einen symbolischen Ersatz, der ihm aber Wirklichkeitswert

hat, und wofür er in den meisten Fällen den Stoff bereits vorgefundenen Mythen entnimmt, die er seinen Bedürfnissen gemäß umbildet.

Die Fähigkeit, selbständige religiöse Gestaltungen zu erschaffen, ist nicht allen Menschen in gleichem Maße verliehen. Ähnlich wie in der Kunst ist die eigenartig schöpferische Begabung nur bei wenigen „Genies“, und wir können daher auch von „religiösen Genies“ sprechen. Diese sind es, die der Religiosität neuen Gehalt geben, und die als Religionsgründer oder Reformatoren an den Wendepunkten der religiösen Entwicklung stehen. Auf primitiven Stufen, wo die mythenbildende Phantasie besonders üppig wuchert, treten solche schöpferischen Genies nicht als Individuen hervor, es scheint vielmehr, daß dort die Mythen durch ein sukzessives Zusammenwirken vieler entstehen, wofür ebenfalls die Dichtung Analogien darbietet; denn auch die Poesie der primitiven Völker ist „Volkspoesie“, obwohl natürlich hier wie dort nur Individuen die Hauptleistung vollbrachten, nur daß sie sich nicht so scharf abhoben aus der Menge, wie das bei höherer Kultur der Fall zu sein pflegt. Im übrigen ist auf höheren Kulturstufen keineswegs das freie Erfinden von Mythen die Hauptleistung der religiösen Schöpfertätigkeit, im Gegenteil: Christus, Mohammed, Luther und andre Religionsstifter haben kaum eigentlich neue Mythen erfunden, sondern nur bereits bestehende neu durchgeistigt. Auch hierin bietet die Poesie Analogien, da die größten Dichter aller Zeiten: die attischen Tragiker, Shakespeare, Molière, Goethe nur selten ihre Stoffe „erfanden“, sie vielmehr meist von andern übernahmen und nur mit neuem Geiste erfüllten. Wir begegnen damit einem Tatbestand, den unsre weiteren Untersuchungen noch deutlicher ans Licht rücken werden; daß es ziemlich gleichgültig ist, was geglaubt wird, daß es auf das

Wie allein ankommt, auf die Tiefe und Inbrunst des Gefühls, seine auf alle Lebensgebiete ausstrahlende Kraft, die wiederum wurzelt in der Macht des Realitätsbewußtseins der religiösen Gegenständlichkeit und der persönlichen Fühlungnahme damit. Dies ist das Gemeinsame, das alle großen Religiösen verbindet, nicht der Inhalt ihrer Vorstellungen.

Wenn wir die eigentliche religiöse Schöpferkraft nur einigen „Genies“ zusprechen, so wollen wir jedoch nicht sagen, daß sie den andern Menschen prinzipiell fehle. Zwischen den Genies und den ausschließlich „Empfangenden“ gibt es zahlreiche Zwischenstufen, die wir — wie in der Poesie — „Talente“ nennen können. Diese betätigen sich vor allem als Vermittler. Sie popularisieren die Schöpfungen der Genies, bilden sie auch in bescheidenen Grenzen um und weiter, kommentieren und interpretieren sie, wobei sie jedoch ihre Person keineswegs immer im Hintergrunde lassen, sondern oft recht hervordrängen.

Die empfangende Religiosität nun, diejenige also, die in entwickelteren Religionen allein von der großen Menge betätigt zu werden pflegt (auf primitiver Stufe [in den Fetischreligionen z. B.] ist jeder zugleich „Schöpfer“), äußert sich in einem Nacherleben dessen, was die bahnbrechenden Genies vorgelebt haben. Man übernimmt die Vorstellungen und Begriffe, die die Genies geschaffen haben, und befließigt sich, die religiösen Übungen, die jene vorschreiben, getreulich zu erfüllen. Auch hierin wieder vergleicht sich die religiöse Haltung mit der ästhetischen; denn auch in der Kunst verhält sich die Mehrzahl der Menschen empfangend, d. h. sie erlebt das nach, was andere geschaffen haben. Wie aber auch in der Kunst der Widerhall, den der Schöpfer findet, auf diesen zurückwirken kann, so ist auch in der Religion die scheinbar bloß „empfangende“ Religiosität oft recht

aktiv. Die tatsächlich erlebte Religiosität des Empfangenden ist im einzelnen Fall stets ein Kompromiß zwischen seiner Eigenart und der des Religionschöpfers, und das kann, wenn es sich bei vielen Individuen summiert, zu starken Umbildungen führen, wie denn z. B. der Buddhismus dadurch, daß er von den Chinesen übernommen wurde, stark chinesische Farben bekam.

In ähnlicher Weise, wie der Kunstgenießende eine Symphonie, erlebt auch der empfangende religiöse Mensch die ihm in der Tradition gegebenen religiösen Vorstellungen. Wie das Kunstwerk haben diese, die in der Regel von Ausnahmemenschen in Zuständen höchster Erhebung geschaffen sind, selber eine modifizierende und erhebende Wirkung, wenn ihnen ein religiöses Gefühl entgegenkommt. Der von inneren Angst- und Berührungszuständen gemarterte Mensch, der sich in die Ideenwelt etwa der Paulinischen Briefe versenkt, fühlt sein Inneres erhoben und geläutert, ähnlich wie der Kunstgenießende sich erhoben und geläutert fühlt durch das Anhören einer Beethovenischen Symphonie. Da jedoch, wie wir sahen, die religiösen Vorstellungen als Wirklichkeit, ja als stärkere Wirklichkeit erlebt werden (während beim Kunstwerk immerhin das Bewußtsein menschlichen Ursprungs vorhanden ist), wird das Gefühl einer transzendenten Einwirkung, die das Gemüt ergreift, noch viel stärker sein als beim Kunstleben. Und doch ist prinzipiell der psychologische Vorgang der gleiche. Im einen Fall wird das Nachleben modifiziert durch Paulus, im andern durch Beethoven. Dort jedoch war bereits im Schaffenden das Gefühl der transzendenten Inspiration viel größer als im Fall der ästhetischen Inspiration, und auch dieses Bewußtsein der Inspiriertheit, der Einwirkung einer transzendenten Macht überträgt sich und schafft jenes Bewußtsein, daß das Ich ganz in ihrem Banne sei.

3. Der Realitätscharakter der Religion.

Bieten sich somit weitgehende Analogien dar zwischen religiösem und ästhetischem Leben, so dürfen wir darüber doch nicht den tiefgreifenden Unterschied übersehen, der prinzipiell den Mythos und in noch höherem Grade die Religion einerseits von Kunst und Dichtung andererseits scheidet: das ist der völlig verschiedene Realitätscharakter des Geschaffenen. Ist in der Kunst das Geschaffene mehr oder weniger bewußte Irrealität oder wenigstens Außerrealität, so ist die mythische oder religiöse Schöpfung dem gläubigen Gemüte durchaus Realität, ja oft eine stärkere Realität als die sinnliche, da der Gläubige auch gegen den Sinnenbeweis an seinen religiösen Überzeugungen festhält.

Das gilt für den Schaffenden wie für den Empfangenden. Das religiöse Genie ist durchaus überzeugt, es habe seine Lehren sich nicht selber gegeben, sondern sie seien ihm inspiriert worden, was sich aber als subjektive Meinung erweisen läßt. Desgleichen denkt der religiöse Gläubige niemals, daß die Lehren, die er übernimmt, Menschenwerk seien, sondern auch er hält durchaus an ihrer übernatürlichen Herkunft und ihrer überempirischen Realität fest. Dieser besondere Realitätscharakter ist von höchster Bedeutung für die Religion. Das Verständnis der psychologischen Bedingungen dafür ist eine der wesentlichen Aufgaben unserer Wissenschaft.

Indessen ist, wenn man auch die „Irrealität“ als Kennzeichen der ästhetischen Schöpfung anzusehen pflegt, der Unterschied zwischen dem religiösen und künstlerischen Schöpfungsprozeß doch nicht so prinzipiell, wie man danach annehmen könnte.

Auch der künstlerische Schöpfer pflegt in den Stunden des Schaffensrausches das Bewußtsein zu haben, seine Einfälle und Ideen kämen nicht aus ihm selber, sondern würden ihm von mysteriösen Mächten eingegeben, „inspiriert“. Dieser Zwangsscharakter des Schaffensrausches ist bedingt durch die ungeheure Schnelligkeit, mit der sich die Assoziationen im gesteigerten Erleben vollziehen, so daß viele Mittelglieder entfallen, die sonst im Bewußtsein erscheinen und den Eindruck eines kausalen Zusammenhangs hinterlassen. Zweitens kommt hinzu, daß die gewaltige Gefühlssteigerung einen ganz neuen Ichzustand heraufführt, der oft den Zusammenhang mit den normalen Zuständen verliert und daher das Bewußtsein der „Besessenheit“ auslöst. Und drittens kommt als Begleiterscheinung jener überstarken seelischen Inanspruchnahme eine Lähmung solcher motorischen Zentren in Betracht, die sonst uns das Bewußtsein der Aktivität geben, so daß dieses wie ausgeschaltet erscheint und das Subjekt sich passiv, ja im Banne fremder Gewalten fühlt.

Dasselbe und ähnliches dürfte auch das Wesen der religiösen Inspiration ausmachen, bei der im Vergleich zur künstlerischen nur ein viel stärkeres Wirklichkeitsbewußtsein des Geschaffenen hinzukommt, obwohl auch bei künstlerischen Schöpfungen oft ein solches Wirklichkeitsbewußtsein vorhanden ist, ein Erleben, das die Griechen in der schönen Sage von Pygmalion dichterisch gestaltet haben.

Es fragt sich nun, woher dies merkwürdige Realitätsbewußtsein des religiösen Erlebens stammt. Die Religionen selber erklären es durch „Offenbarung“ einer transzendenten Objektivität. Indessen sahen wir bereits, daß wenigstens die ausnahmemenschliche Offenbarung einer Kritik nicht standhält, und auch bei der allgemeinmenschlichen läßt sich zum mindesten nicht sicher nachweisen, ob tatsächlich eine

überweltliche Kraft die Seele erfüllt; wir konnten nur feststellen, daß sich oftmals die Sache so darstellt, „als ob“ es so wäre. Eine Entscheidung darüber geht über das Arbeitsfeld der Psychologie hinaus.

Indessen ist es ihr gutes Recht, jenen Tatbestand wenigstens so weit zu erklären, als es mit ihren Mitteln angeht. Und zwar sehen wir den vornehmsten Grund für jenes gesteigerte Realitätsbewußtsein von der Überwelt in solchen Handlungen des Menschen, die eine Beziehung dazu herstellen sollen, also im Opfer, im Gebet und ähnlichem. Gerade diese so erlebte und für das subjektive Bewußtsein jedenfalls erreichte Beziehung zur Überwelt ist es ja auch, die die Religion über den Mythos erhebt. Dieser nimmt die Vorstellungen von der Transzendenz einfach hin, ohne ihre Realität nachzuprüfen, in der Religion aber wird diese Realität aufs Lebendigste empfunden, ja sie erscheint gesteigert gegenüber der Alltagserfahrung. Der Tatbestand sieht zunächst paradox aus: Opfer, Gebet und andre religiöse Handlungen wirken nicht darum, weil ihr Gegenstand real ist; n in, weil sie seelische Wirkungen haben, darum erscheint ihr Gegenstand so real, ja so überreal. Bereits Pascal, an dessen echter Religiosität kein Zweifel sein kann, hat das bestätigt, wenn er solchen, die an Gott nicht zu glauben vermögen, den Rat gibt, zunächst ohne Glauben getreu die Vorschriften der Religion zu erfüllen, so werde sich der Glaube schon einstellen. Natürlich gibt es auch Gegeninstanzen gegen diese Lehre: Luther z. B. vermochte sich durch alle „Möncherei“ nicht zum Erlebnis Gottes zu bringen und empfand es als besonderen übernatürlichen Gnadenakt, daß es schließlich dennoch geschah. Vielleicht aber ist das bei Luther so zu deuten, daß er nicht nur die Realität der Überwelt schlechtthin, sondern auch die aller in Dogmen festgelegten Vorstellungen davon wie sie die kirchliche Tra-

dition mitschleppte, als real erleben wollte, und daß es ihm später glückte, diese über Bord zu werfen und so zu einem unmittelbaren Verhältnis zur Gottheit zu gelangen.

Indessen habe ich hier nicht einen besonderen Fall zu analysieren, sondern die ganz allgemeine psychologische Tatsache, daß immer wieder von religiösen Menschen im Gebet, in frommen Werken, in Opferleistungen eine Beziehung zur Überwelt als real erlebt und daher der Realitätscharakter auf das transzendente Sein selber übertragen wird. Vom Standpunkt einer erklärenden Psychologie aus werden wir versuchen, derartiges zunächst als Suggestion zu verstehen, obgleich natürlich ein exakter Beweis nie zu erbringen ist, daß die im religiösen Glauben erlebte Kraft nicht doch, wie fromme Menschen behaupten, durch einen Einfluß aus transzendenter Sphäre bewirkt worden ist. Auf jeden Fall haben wir jene religiösen Handlungen nicht bloß als Spiegelfechtereien anzusehen, sondern als sehr reale Mittel der Steigerung des religiösen Realitätsbewußtseins. Es sei jedoch bemerkt, daß manche wissenschaftlich sehr ernst zu nehmende Forscher tatsächlich einen direkten Einfluß höherer Mächte annehmen, für den sie das Unterbewußtsein als Einfallstor bezeichnen.

Für unsere Anschauung, daß, wenn auch nicht die religiöse Vorstellung, so doch ihr Realitätscharakter durch die religiöse Handlung bedingt ist, scheint uns sehr bezeichnend der Umstand, daß z. B. der indische Gott Brahma gleichsam hervorgeht aus dem Opfer, resp. dem dabei gesprochenen heiligen Worte. Brahma, die „Potenz zaubergetränkter Heiligkeit“ (Oldenberg), lebt in den heiligen Verrichtungen. Und auch für die christliche Spekulation ist Gott das „Wort“, der Logos. Ohne Gebet, ohne andere aktive Beziehungen zu dem Transzendenten erhält dieses für das

Bewußtsein niemals jenen Charakter lebendiger Religiosität, der es allein zu einer religiösen Potenz macht.

Das erhöhte Realitätsbewußtsein, das die Vorstellungen von der Überwelt begleitet, ist jedenfalls eine psychologische Tatsache. Damit ist natürlich keineswegs gesagt, daß den so als real gewerteten Vorstellungen ein „objektiver“ Realitätswert zukäme. Das zu erweisen, ginge bereits über die Grenzen der Psychologie hinaus, doch darf sie — innerhalb ihres Bereichs bleibend — wohl darauf hinweisen, daß es zum mindesten kein Beweis für jene „objektive“ Richtigkeit ist, daß diese Vorstellungen in jeder Religion verschieden sind, wenn auch jede behauptet, im sicheren Besitz der wahren Erkenntnis zu sein. Ich werde das im zweiten Bande genauer erörtern, wo ich auch zeigen werde, daß nur die Einsicht in den symbolischen, ja fiktiven Charakter der religiösen Vorstellungen es ermöglicht, an eine hinter ihnen stehende wirkliche Überwelt zu glauben. Als solche symbolischen oder fiktiven Gebilde können wir die religiösen Vorstellungen unbedenklich als menschliche Schöpfungen von unserm psychologischen Standpunkt aus ansehen und auch dafür religiöse Autoritäten anführen. Wir kommen aber stets darauf zurück, daß das Wesen der Religion nicht auf diesen Vorstellungen, sondern in dem in Handlungen und Gefühlen sich betätigenden Beziehungsbewußtsein des Menschen zur Überwelt beruht, daß der Glaube im Sinne einer Stellungnahme des fühlenden und wollenden Ich selig zu machen vermag, nicht die Vorstellung von Gott, die man hat, wobei wir die Frage nach der objektiven Existenz des Transzendenten als eine nichtpsychologische ganz beiseitelassen.

4. Speziellere Theorien über die Genesis der Religion

Indem wir die Genesis der Religion als einen dem künstlerischen Schaffen analogen Fall hinstellen, scheinen

wir uns bei oberflächlichem Hinsehen vielleicht sehr weit von denjenigen Theorien zu entfernen, die sonst in der Religionspsychologie Geltung haben. Indessen ist das nur scheinbar der Fall. In der That verträgt sich unsere Theorie durchaus mit diesen gleich zu besprechenden Anschauungen: sie ist nur eine vom speziellen Fall abstrahierende, ganz allgemein psychologische Beschreibung des religiösen Schaffensprozesses, während die andern Lehren alle bereits bestimmte historisch-ethnologische Situationen mit einbeziehen in die Definition, deren jedoch keine für alle Fälle typisch ist. Daher kommt es, daß diese Theorien, die alle nur je eine bestimmte Gattung von Fällen im Auge haben, etwas einseitig sind und nur für diese eine Gattung Geltung haben.

Die bekannteste Theorie dieser Art ist der **A n i m i s m u s**, der alle Vorstellungen von einer transzendenten Welt auf den Glauben an die Fortexistenz der „Seelen“ zurückführen will. In der animistischen Auffassung erscheinen alle Götterlehren nur als Fortbildungen des primitiven Seelenglaubens. Begründet wurde diese Lehre von E. B. Tylor, fortgesetzt von Spencer, Lippert und anderen, die freilich die ursprüngliche Lehre sehr wesentlich umgestalteten. Heute hat der Animismus als universelle Erklärung aller Religion wenig Anhänger mehr, doch sind viele Forscher — darunter in erster Linie W. Wundt — geneigt, den Seelenglauben wenigstens als einen sehr bedeutsamen Faktor für die Ausbildung religiöser Vorstellungen gelten zu lassen. Mir scheint die Beobachtung des Unterschiedes zwischen dem lebenden und dem toten Menschen in der That ein sehr wichtiger Anlaß gewesen zu sein, das Gemüt der Überlebenden auf **transzendente Mächte** einzustellen. Der Seelenglaube ist uns daher nur ein Spezialfall der Betätigung der mythenschöpferischen Phantasie, der in der That später nachweislich vielfach zur Religion ge-

worden ist. Darüber, daß die Vorstellung einer immateriellen Seele, des „Geistes“, sehr wichtig geworden ist für die Vorstellungen von einer transzendenten Wirklichkeit überhaupt, wird im zweiten Bande zu reden sein.

Eine weitere Theorie über das Zustandekommen von religiösen Vorstellungen will ich die *naturalistische* nennen, da sie die Anregung der religiösen Phantasie von Naturobjekten ausgehen läßt. Besonders sind es die Gestirne, deren räumliche Distanz und Unerreichbarkeit sie dem Menschen als Repräsentation der Überwelt empfehlen mußten, aber auch meteorologische Erscheinungen wie Blitz, Donner, Sturm, Wechsel der Jahreszeiten und anderes berührten früh die religiöse Phantasie. Alle diese Erscheinungen wurden entweder selber als Götter gedacht, oder sie galten wenigstens als Wohnsitze oder als Äußerungen der Götter. Auch diese Theorie enthält ohne Zweifel einen richtigen Kern, insofern als sich die Religiosität fraglos sehr oft in diesen Objekten vergegenständlicht hat. Indessen verwechselt diese Lehre Auslösung und Ursache: niemals nämlich vermag sie zu erklären, wie jene Gegenstände von sich aus etwa religiöse Vorstellungen erzeugen sollen, wenn nicht die religiöse Gefühls- und Phantasieeinstellung vorher vorhanden war. Jene Objekte mögen infolge ihrer imponierenden Erscheinung oder ihrer räumlichen Erhabenheit Anhalts- und Richtungspunkte für das religiöse Bedürfnis des Menschen abgegeben haben, erzeugt haben sie es sicherlich nie, wenn es nicht vorher vorhanden war.

Eine dritte Theorie über den Ursprung religiöser Vorstellungen, die ebenfalls zahlreiche Anhänger besitzt, sei die *magische* genannt, weil sie annimmt, daß sich durch die Zauberei die Göttervorstellungen gebildet hätten. Da die Magie als ein dem Animismus vorhergehendes Prinzip angesehen wurde, hat man diese Theorie auch die „prä-

animistische“ genannt. Als typische Vertreter derselben können etwa Preuß und Bierkandt gelten. Auf eine prägnante Formel gebracht, würde diese Theorie lauten: man zaubert nicht etwa, weil man die Hilfe von transzendenten Mächten braucht, sondern weil man zaubert, erfindet man nachträglich religiöse Mächte hinzu. Der Zauber wäre also der Anlaß für die Erschaffung von transzendenten Vorstellungen. Dabei können sich die Vertreter dieser Lehre darauf berufen, daß es in der That vielfach Zauberbräuche gibt, ohne daß religiöse Vorstellungen beteiligt sind, so daß man den Zauber als eine Vorstufe der Religion ansehen kann. Wir werden dem nicht widersprechen, erkennen vielmehr gern an, daß die Zauberei sicherlich vielfach der Anlaß zur Erfindung göttlicher Gestalten war (was auch sehr gut stimmt zu unsrer oben entwickelten Erklärung des Realitätscharakters der Überwelt). Aber eben nur der Anlaß! Die Schaffung der religiösen Vorstellungen selber ist damit noch nicht erklärt und muß auch dann, wenn man mit dem Präanimismus die Zauberei als universelle Vorstufe der Religion ansieht, eine besondere Erklärung haben.

So kommen wir bei allen diesen Theorien, denen sich noch einige andere anreihen ließen, zu dem Schluß, daß sie sehr wertvolle Tatbestände aufdecken, von denen jeder sehr wesentlich in Betracht kommt, um die historischen Anlässe der religiösen Schöpfungstätigkeit plausibel zu machen, daß diese selbst jedoch als ein unabhängig von jenen Anlässen beschreibbarer Prozeß der schöpferischen Phantasie anzusehen ist.

5. Analyse des religiösen Gefühlslebens.

Wir hatten bisher eine nähere Bestimmung des religiösen Gefühls selber vermieden, hatten es allein durch

seine Gegenstandsbeziehung auf die Gesamtheit des Seins, die transzendente Überwelt, charakterisiert.

Wenden wir uns nunmehr zu einer Analyse der Gefühle selber, so ergibt sich zunächst, daß sie keineswegs immer gleich sind, sondern — während jene Gegenstandsbeziehung durchaus gewahrt bleibt — in den mannigfachsten Nuancen schillern können. Wohl hat man einzelne Gefühle, so die Furcht, das Bewußtsein der Abhängigkeit, die sexuelle Libido und anderes als den wahren Kern aller religiösen Gefühle hinstellen wollen, bei näherer Betrachtung jedoch enthüllen sich alle jene Theorien als ebenso viele Einseitigkeiten. Wir gehen daher zur Erforschung der religiösen Gefühle einen andern Weg. Statt ein hypothetisches Einheitsgefühl ermitteln zu wollen, suchen wir vielmehr zunächst die Mannigfaltigkeit in möglichster Ausdehnung zu erfassen und zu beschreiben.

Da ergibt sich denn, daß beinahe jedes Gefühl auf den religiösen Gegenstand bezogen werden, also selbst religiöses Gefühl werden kann. Ich gedenke das nur für die Haupttypen der Gefühle hier darzulegen, den Nachweis für die Unterarten der Gefühle noch zurückstellend. Solcher Haupttypen der Gefühle aber unterscheide ich fünf: 1. das Selbstgefühl in depressiver und 2. das Selbstgefühl in gesteigerter Form, 3. die feindlichen Sozialgefühle, 4. die sympathischen Sozialgefühle, und 5. die erotischen Gemüts-erregungen. Es läßt sich nun unschwer dartun, daß jeder dieser Haupttypen des Gefühlslebens durch seine spezifisch religiöse Gegenstandsbeziehung selber religiösen Charakter haben kann.

Daß die depressiven Selbstgefühle, also vor allem Furcht, Grauen, Machtlosigkeit, Anlehnungsbedürfnis, sehr oft allein als religiöse Gefühle angesehen worden sind, ist dadurch verständlich, daß auf den niederen Kulturstufen

gerade diese Gefühle vor allem die Religiosität ausmachen, daß jedoch auch auf hohen und höchsten Stufen aus depressiven Gefühlen oft besonders leidenschaftliche Religiosität quillt. Noch ein Schleiermacher sah in dem Gefühl schlecht-hinniger Abhängigkeit das Wesen des religiösen Erlebnisses.

Indessen wäre es einseitig, nur dies Gefühl gelten zu lassen. Auch das gesteigerte Selbstgefühl, der Überschwang des Lebensbewußtseins kann sich in religiöser Weise auswirken, was Schiller in den bekannten Versen ausspricht:

„Seid umschlungen, Millionen!
Diesen Kuß der ganzen Welt!
Brüder — überm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen.“

Selbst Haß und Born können religiösen Charakter tragen. In seinem „Prometheus“ hat Goethe solche Stimmungen gestaltet, und in anderer Weise sucht Nietzsche die christliche Religiosität aus dem „Ressentiment“ zu erklären. Paulus, der „Dysangelist“, ist für ihn „das Genie im Haß, in der Vision des Hasses, in der unerbittlichen Logik des Hasses“. Ist damit sicherlich auch der Hauptcharakter des Christentums nicht getroffen, eine immerhin bedeutende Nebenströmung ist jedenfalls scharf erkannt.

Wichtiger ist die Sympathie, die Brüderlichkeit, die „Liebe“ im Sinne Christi als religiöser Bewegener. Vor allem in der Form des „Mitleids“ sind solche Gefühle oft religiös sehr wichtig geworden.

Daß auch die Liebe im sexuellen Sinne häufig Reimtrieb religiösen Lebens geworden ist, hat man neuerdings, besonders von psychoanalytischer Seite betont, ja man hat von einer „Eroto-genese“ aller Religion ge-

sprochen. Besonders deutlich tritt der erotische Charakter der Religiosität bei vielen Mystikern und Mystikerinnen heraus.

Man muß diese verschiedenen Triebbestimmtheiten der Religiosität nebeneinander anerkennen, denn die individuelle Mannigfaltigkeit des Glaubenslebens hat hier vor allem ihre Wurzeln. Es geht nicht an, alle Religiosität aus einer Quelle abzuleiten.

Aber nicht nur nach der Triebbestimmtheit unterscheiden sich die religiösen Gefühle, sehr verschieden ist auch der Lust-Unlustgehalt, obgleich er mit der Triebbestimmtheit nahe zusammenhängt. Denn in der Regel ist die Furchtreligiosität unlustbetont, die Sympathiereligiosität lustbetont. Aber so einfach ist das Verhältnis nicht festzulegen. Die Religiosität ist mit dem Streben nach Überwindung des Leidens so nahe verbunden, daß man gelegentlich Religion schlechtthin als Weg zur Überwindung des Leidens bezeichnet hat. Das scheint mir zu eng; denn es gibt Religiosität, für die das Leid gar nicht vorhanden scheint, weil sie aus übervollem glücklichen Herzen quillt. Und doch ist der eudämonistische Zug in der Religion nicht zu übersehen. Überall dort, wo der Religion die Glücksfärbung von Anfang an fehlt, strebt sie doch dazu hin. Es muß dann eine „Brechung“ des ursprünglichen Gefühls erfolgen, was oft in einem sehr stürmisch vor sich gehenden „Durchbruch“ geschieht, wofür die Psychologie der „Bekehrung“, der „Wiedergeburt“ interessante Beispiele bietet. So konnte W. James die Typen des „Einmalgeborenen“ und des „Zweimalgeborenen“ unterscheiden.

Des weiteren sind auch die Stärke- und Zeitqualitäten der religiösen Gefühle zu beachten. Und zwar kommen die aller verschiedensten derartigen Formen vor. Von der stärksten, jähsten Explosion bis zur leise glimmenden Inner-

lichkeit begegnet uns das religiöse Gefühlsleben. Zwischen Zeiten höchster Erregung stehen auch bei den religiösesten Menschen Stunden der Lauheit und Anfechtung.

Indessen ist bei der Analyse der religiösen Gefühle die eigentümliche Komplikation zu bedenken, die dadurch entsteht, daß die von der schöpferischen Religiosität erregten Gefühle bei den empfangenden Individuen oft auf ein ganz heterogenes Gefühlsleben stoßen. Auch hier haben wir eine Parallele mit dem Kunstleben. Das Gefühlsleben des Genießenden ist keineswegs immer dem Gefühlsleben des schöpferischen Genius adäquat, dessen Gestaltungen es aufnehmen soll. Hier wie dort kommt es zu Kompromissen, die oft die größten Verwicklungen zur Folge haben. Man vergegenwärtige sich nur, in welch unadäquatem Geist die in den Evangelien sich offenbarende liebevolle und milde-heitere Religiosität Jesu im Lauf der Jahrtausende übernommen wurde! Es hatten sich da kriegerische und gewalttätige Heerführer und demütig=zerknirschte Flagellanten, es hatten sich stolze Könige und erotische Nonnen mit diesem Evangelium auseinanderzusetzen, und bei jedem derartigen Begegnen kam es zu besonderen Kompromissen, die oft recht grotesk auf den Dritten wirken.

Wir sehen also, daß die verschiedenartigsten Gemütsbewegungen und =zustände durch eine Beziehung auf die religiöse überwelt religiösen Charakter gewinnen können. Es dürfte daher nicht angehen, die religiösen Gefühle als eine selbständige Gattung der Gefühle anzusehen, nur als eine besondere Modifikation, die alle Gattungen der Gefühle erfahren können, wie ja auch alle Gattungen der Gefühle durch ihre „interesselose“ Haltung dem Gegenstand gegenüber ästhetischen Charakter anzunehmen vermögen.

Es bleibt dabei nur die eine Frage, ob die durch ihre Beziehung auf die überwelt sich als religiös charakteri-

sierenden Gefühle durch diese Beziehung eine besondere Färbung erhalten, die ihr Wesen selber ändert. Es fragt sich, ob die religiösen Gefühle, so verschiedener Art sie sein mögen, nicht doch ein gemeinsames Signum aufweisen, das sie als Gefühle selbst, nicht bloß in ihrer Gegenstandsbeziehung unterscheidet.

Das nun scheint uns der Fall zu sein. Wie auch sonst im Leben das Gefühl durch den Gegenstand, auf den es bezogen ist, sehr wesentlich geändert wird, wie z. B. eine erotische Neigung selber gewandelt wird, je nachdem eine edle oder gemeine Person sie erregt, so erfahren auch die Gefühle, die auf die religiöse Überwelt bezogen werden, dadurch eine Wandlung. Da nun die Überwelt, wie sie auch symbolisiert werden mag, fast immer den Charakter des Erhabenen, Gewaltigen, der kleinen Erdenwelt überlegenen hat, so erhalten auch die religiösen Gefühle als solche diesen Charakter des „Erhabenen“ und „Feierlichen“, wie man es bezeichnet hat.

6. Von der persönlichen zur institutionellen Religion.

Die bisherige Darstellung der schöpferischen Religiosität würde jedoch nur die Entstehung einer „persönlichen“ Religion erklären. Diese aber ist nur ein Teil des religiösen Gesamtgebietes. Wir müssen nunmehr dazu übergehen, auch die Entstehung der institutionellen Religion, das heißt der überpersönlichen, verallgemeinerten und kanonisierten Religion verständlich zu machen, die Form also, in der die Religion in der Weltgeschichte wirksam geworden ist. Eine solche Religion aber entsteht dann, wenn das persönliche religiöse Erlebnis nicht in Isolation verbleibt, sondern übernommen wird von größeren Gemeinschaften und in Beziehung tritt zu der übrigen Kultur. So erfährt die persönliche Religiosität jedes religiösen Genies eine doppelte

Umbildung: eine rein religiöse durch die Verarbeitung durch andre Gläubige (was wir schon als Mitarbeit der Talente und Empfangenden charakterisierten) und eine außerreligiöse dadurch, daß sie sich den sittlichen, ästhetischen, logischen, ökonomischen Forderungen der Gesamtheit anpaßt. Durch dies Zusammenwirken vieler, verschiedenartiger Faktoren wird der persönliche Charakter der Religiosität verschleiert, es bilden sich Dogmen und Kulte überpersönlichen Charakters aus, eben die Elemente dessen, was ich institutionelle Religion nenne. Diese ist in ihrer Gesamtheit eine mehr oder weniger geschlossene Organisation, die sich einen durchaus objektiven Anstrich gibt, obwohl sie, um wirklich Erlebnis zu werden, doch stets wieder persönlichen Charakter annehmen muß.

Es besteht auch in dieser Beziehung ein deutlicher Parallelismus zwischen dem religiösen Leben einerseits und dem ästhetischen und intellektuellen andererseits. Auch das ästhetische wie das intellektuelle Erleben bleiben nicht individuelle Tatbestände, mögen sie noch so persönlichen Ursprungs sein, sie streben zu allgemeiner Durchsetzung und gelangen in diesem Bestreben zu gewaltigen Organisationen: hier der Kunst, dort der Wissenschaft. Kunst wie Wissenschaft nämlich erwachsen aus der Verallgemeinerung, Kanonisierung, Organisierung eines ursprünglich persönlichen Erlebens und behaupten, eine objektive Schönheit und eine objektive Wahrheit zu erbringen, obwohl bei genauerem Hinsehen die Schönheit „an sich“ und selbst die Wahrheit „an sich“ reine Abstraktionen bleiben, die, um lebendig wirkende Mächte zu werden, wieder persönlichen Charakter annehmen müssen.

So auch die objektive Religion. Auch deren Lehre und Bräuche müssen, um wirkliche Werte zu zeugen, wieder sich in persönliche Religiosität umsetzen, womit ihr „ob-

jektiver“ Charakter freilich aufgehoben wird. Dieser ist nur eine brauchbare Fiktion, die notwendig ist, um die Religion aus ihrer ausschließlich persönlichen Verwurzelung zu lösen. Denn es wäre ungerecht, wollte man in der gekennzeichneten Verallgemeinerung, Kanonisierung und Organisierung der Religiosität nur eine Schwächung und Entpersönlichung derselben sehen. Gewiß ist zuzugeben, daß das eigentliche Religionserlebnis dadurch an Unmittelbarkeit verliert, daß sich viele religionsfremde Elemente mit ihm verquicken; andererseits wird jedoch erst durch ebendiesen Prozeß die Religion zu jenem ungeheuren Faktor, als der sie sich in der Kulturentwicklung geltend gemacht hat.

Zu erwähnen ist an dieser Stelle noch, daß die einzelnen Individuen sich nicht gleich zur organisierten Religion verhalten. Während im allgemeinen Frauen mehr zur unpersönlichen Annahme von Dogmen und Kultformen neigen, hat der Mann in der Regel eher das Bestreben, sich seiner persönlichen Religiosität gemäß zu verhalten. Auch die Völker sind verschieden: die romanischen sind weit mehr geneigt, in der Religion eine objektive Wesenheit zu sehen, als der Germane, der stärker das subjektive Element in der Religion betont; was sowohl in der spezifisch germanischen Konfession, dem Protestantismus, wie auch in der starken Neigung zur Sektenbildung in Deutschland, England und Amerika sich äußert.

7 Die Verallgemeinerung der Religiosität.

Der erste Prozeß, den die persönliche Religion auf dem Wege zur vollendeten Organisation durchmacht, ist der der Verallgemeinerung. Das heißt: das persönliche Erlebnis sucht sich des rein individuellen Charakters zu entledigen. Das kann in doppelter Weise geschehen: wenn

es schwach ist, sucht es Anlehnung und Anpassung; wenn es stark ist, sucht es Resonanz, Ausbreitung, Herrschaft.

Beides läßt sich in der Erfahrung überall aufzeigen. Der Zusammenschluß ist für das an sich schwache religiöse Erlebnis die beste Stärkung, zumal er sich meist mit der Anlehnung an große religiöse Individualitäten paart. Leute, die aus sich allein nicht oder nur mühsam Worte für ihr religiöses Fühlen finden, werden eifrige Väter, sobald sie in Gemeinschaft beten können und mit Worten, die starkes religiöses Erleben ihnen vorgeformt hat.

Auch das starke religiöse Erleben strebt nach Verallgemeinerung, nicht aber einer solchen der Unterordnung, sonder der Überordnung. Es empfindet in der Regel die gemeinsame Religion, die es vorfindet, als blaß und schwach und strebt daher, sie mit neuer Glut zu durchdringen. Dieser Drang nach Ausbreitung, Wiederhall, Herrschaft ist sehr bezeichnend für das starke religiöse Erlebnis. Es will bekennen und befehlen, zumal es instinktiv fühlt, daß jede Ausbreitung auch verstärkend auf es selber zurückwirkt. Denn wie überall im Leben, gilt auch in der Religion als der überzeugendste Beweis der Erfolg. Luther z. B. dachte damals, als er die bekannten Thesen an die Wittenberger Schloßkirche anschlug, gar nicht daran, seine persönliche Religiosität etwa der kanonisierten Religion der Papstkirche zum Trotz durchzusetzen: aber man kann verfolgen, wie ihn die Flut von Begeisterung, die er entfesselte, immer weiter trug, oft gegen seinen Willen, und ihm die Bürgschaft für die Wichtigkeit seines Bestrebens zu bieten schienen. So seltsam es ist, wie auch sonst im Leben geben die scheinbar Geführten dem Führer bloß durch den Umstand, daß sie sich führen lassen, wesentliche Direktiven. So kommt durch wechselseitige Ausgleichung von seiten der geführten und der führenden religiösen Menschen eine „all-

gemeine“ Religiosität zustande, die alles Allzupersönliche abschleift und dadurch an Brauchbarkeit für den interindividuellen Verkehr gewinnt. So bewundernswert z. B. die Religiosität Jesu uns anmuten mag, es wäre doch unmöglich, sie in der in der Bergpredigt gelehrtten Form ins Leben zu übertragen. So herrlich die Stelle von den Vögeln unter dem Himmel und den Lilien auf dem Felde, die nicht säen und nicht ernten, ist, ihr Gedanke muß doch eine starke Abschleifung erfahren, ehe er ins Leben überführbar ist. Wörtlich genommen und zur allgemeinen Maxime erhoben, müßte er ein Kulturleben im irdischen Sinne unmöglich machen.

8. Die Objektivierung der Religiosität.

Ein weiterer Schritt auf dem obenbezeichneten Wege ist die Tatsache, daß die Allgemeinheit einer religiösen Überzeugung auch als Beweis ihrer objektiven Richtigkeit gilt. Wie in der Wissenschaft können wir auch in der Religion beobachten, daß eine religiöse Lehre nicht etwa darum allgemein für wahr gehalten wird, weil sie objektiv als wahr erwiesen wäre, sondern daß sie darum, weil sie allgemein für wahr gehalten wird, auch für objektiv wahr gilt. Wir kennen auch im Kunstleben diese merkwürdige Umkehrung: viele Kunstwerke gelten nicht darum für schön, weil sie gefallen; nein, weil sie für schön gelten, darum gefallen sie. Auf allen Gebieten können nämlich allgemeine Wertgeltungen aus den verschiedensten Gründen zustande kommen, die Wertgeltung geht der Wertwirkung oft voraus, ja zieht diese erst nach.

Besonders in der Religion finden wir die Tatsache sehr oft, daß eine Lehre aus nicht mehr genau zu ermittelnden

Gründen zur Anerkennung, ein Kult zur Einführung gelangt sind, und daß eben diese Tatsache der allgemeinen Geltung als Bürgschaft für den religiösen Wert hingenommen wird. So paradox es auf den ersten Blick scheinen mag, so leicht doch gerade der Umstand, daß es keine Gründe für ein Dogma gibt, diesem oft eine besondere Weihe. Dem Satz „credo quia absurdum est“ liegt ein richtiger psychologischer Tatbestand zu Grunde, besonders wenn der absurde Satz noch die Unterstützung einer großen Allgemeinheit der Anhängerchaft besitzt. Genau wie althergebrachte, weitverbreitete, wenn auch sinnlose Sitten kaum auszurotten sind, so sind auch sehr verbreitete, wenn auch ganz unbegründete religiöse Lehren oft die festesten. Einen Versuch, aus dem Erfolge, dem praktischen Wert einer Lehre den Erweis ihrer Richtigkeit abzuleiten, hat neuerdings der Pragmatismus unternommen. Er stellt den Satz auf, daß eine religiöse (und auch jede außerreligiöse) Wahrheit nicht darum wertvoll sei, weil sie als objektiv wahr dastünde, sondern sie sei darum wahr, weil sie wertvoll, d. h. brauchbar fürs Leben sei. So viel man von erkenntnistheoretischem Standpunkt aus gegen diesen Satz einwenden mag, als Beschreibung der tatsächlichen Verhältnisse muß er anerkannt werden. Wirklich werden die meisten religiösen Lehren nur darum geglaubt, weil sie von andern Menschen auch geglaubt werden, und weil sie geglaubt werden, darum zeitigen sie auch sonstige Werte. Ein Beweis für die objektive Richtigkeit wird nicht erbracht; das liegt in der Natur der Sache, denn die Transzendenz läßt sich nicht beweisen wie der pythagoreische Lehrsatz, und es ist eine jedem kritischen Kopfe unzweifelhafte Tatsache, daß die „Gottesbeweise“ alle nicht recht zwingend sind, wie besonders Kant ausführlich dargelegt hat. Das Merkwürdige ist allein, daß ohne jedes objektive Kriterium, bloß darum, weil sie allgemein ge-

glaubt werden, die Sätze der institutionellen Religion Anspruch auf objektive Gültigkeit erheben.

Dazu tritt sehr oft als weitere Stütze der Objektivierung eine besondere *Autorisation*. Diese besteht darin, daß man die Lehre von einer möglichst feierlichen Instanz, etwa einem Konzil, bestätigen läßt, daß man eine hohe religiöse Autorität als Urheber hinstellt oder sie gar auf Umwegen auf Gott selber zurückführt. So stellten die Verfasser des Alten Testaments Moses als Urheber der nach ihm benannten fünf Bücher hin und ließen ihn sogar die wichtigsten Sagen aus Gottes eigener Hand empfangen.

9. Die Kanonisierung der Religion.

Ein weiterer Schritt zur Entpersönlichung, zur Allgemeingültigkeit der Religiosität geschieht durch die Kanonisierung, das heißt eine feste Formulierung und logische Bearbeitung der religiösen Lehren. Die religiösen Vorstellungen, die für die persönliche Religion meist ganz vage sind und jenseits von Logisch und Unlogisch stehen, werden begrifflich bearbeitet, werden definiert und in Systeme gebracht. Die Scholastik, die eine nicht nur im christlichen Mittelalter, sondern in den meisten Kulturreligionen auftretende Erscheinung ist, hat gerade darin ihre Hauptaufgabe gesehen. Da wird zum Beispiel die Gottesvorstellung, die für das unmittelbare religiöse Gefühl sich einer begrifflichen Fassung entzieht, genau nach ihren Attributen bestimmt wie andere logische Begriffe. Ebenso werden auch die religiösen Handlungen kanonisiert: das Gebet zum Beispiel wird aus einem spontanen Akt zu einem genau nach vorgeschriebenen Regeln auszuübenden Ritus, die Opfergesetze sind bei den verschiedensten Völkern von

einer durch nichts anderes zu überbietenden Kniffligkeit. Mag das vom Standpunkt der persönlichen Religion aus eine Einbuße sein, die Religion als soziales Gebilde strebt überall nach solcher Kanonisierung hin.

10. Die Religion und die übrigen Kulturgebiete.

Zu den bisher besprochenen Faktoren, die die persönliche Religion zur institutionellen umformen, kommen zahlreiche andere, die an sich durchaus nichtreligiösen Ursprungs sind, während die bisherigen Anpassungen und Umbildungen ganz im Bannkreis der Religion verblieben. Jetzt aber handelt es sich um Verquickung der Religion mit ganz anderen Kultursphären. Und zwar hebe ich danach folgende Umbildungen der Religion hervor:

1. Intellektualisierung (Logisierung),
2. Ethisierung,
3. Ästhetisierung,
4. Politisierung,
5. Sozialisierung,
6. Ökonomisierung.

Dabei darf man jedoch nicht glauben, daß es sich um eine gleichmäßige, konvergierende Vereinheitlichung aller dieser Kulturbestrebungen handelte! Im Gegenteil, die Annäherung der Religion und der übrigen Kulturgebiete unterliegt starken Schwankungen. Bald herrscht mehr die Neigung zur Ethisierung, bald mehr die zur Intellektualisierung oder Politisierung vor.

Auch vollzieht sich die Annäherung der Religion an das Fremdgebiet nicht immer so, daß die am Anfang getrennten Bestrebungen sich mehr und mehr vereinigten. Das ist wohl so zwischen Religion und Ethik oder zwischen

Religion und Kunst, wenn auch da nur sehr im großen und ganzen; es ist aber keineswegs so im Verhältnis zwischen Religion und Politik oder Religion und Wirtschaft. Hier liegt der Fall im Gegenteil so, daß wir gerade auf Frühstufen eine sehr enge Verbindung haben, die sich im Lauf der Entwicklung eher lockert oder zum mindesten neue Formen sucht.

11. Die Intellektualisierung der Religion.

Obgleich die Religion emotionalen Ursprungs ist und diesen Charakter im wesentlichen auch stets bewahrt, ist es doch aus verschiedenen Gründen verständlich, daß der Mensch bestrebt ist, sein religiöses Weltbild mit seinem wissenschaftlichen in Einklang zu bringen. Diese Annäherung wird entweder so bewirkt, daß man die Wissenschaft der Religion unterordnet und die wissenschaftlichen Theorien den Dogmen anpaßt; oder aber, man gestaltet die Religion um nach den Forderungen des wissenschaftlichen Weltbildes.

An dieser Stelle haben wir es hauptsächlich mit dem zweiten Modus zu tun. Und zwar können wir ihn in allen Ländern verfolgen, wo neben der Religion eine starke nichtreligiöse Weltanschauung emporkwächst. Besondere Verhältnisse finden wir in Indien, wo Religion und Philosophie niemals so scharf getrennt sind wie im Abendland, so daß, wie die Philosophie aus der Religion erwächst, auch stets ein religiöser Grundcharakter derselben verbleibt. Daher ist es letztlich unmöglich, in Indien Religion und Philosophie zu scheiden.

Anders liegen die Verhältnisse in Griechenland, dessen Naturphilosophen unabhängig von der Religion ihre Spekulationen begannen. Erst allmählich nähert sich die Metaphysik den religiösen Problemen. Dabei verhalten sich die

einzelnen Philosophen verschieden. Während einzelne Denker wie Xenophanes, viele Sophisten, Demokrit in schroffen Gegensatz zur Volksreligion treten, erstreben andere, wie Platon, eine Vereinigung von Philosophie und Religion, wie denn bei Platon die Götter zuletzt zu Begriffen werden und die höchste seiner Ideen mit der höchsten Gottheit in eins gesetzt wird.

Anderß verläuft die Entwicklung innerhalb der jüdischen Religion. Hier gab es außer der theologischen kaum eine nennenswerte philosophische Spekulation. Daher wendet sich die starke Intellektualität der Hebräer immer wieder zur Religion zurück und sucht die überlieferten Mythen und Kultvorschriften intellektuell zu durchdringen. Dabei langt man denn bei jenen kabbalistischen Spekulationen an, die wir bereits kennenlernten.

Eine neue Wendung nimmt die Entwicklung des jüdischen Denkens seit dem Zusammenstoß mit der griechischen Welt, eine Wendung, die auch vom Christentum mitgemacht wird. Das Produkt dieser Bewegung ist die „Gnosis“, die die jüdisch-christlichen Glaubensinhalte mit der griechischen, vor allem der neuplatonischen Weltanschauung zu vereinen strebt und dabei zum Ausbau einer spekulativ-phantastischen Mythologie kommt. Im Mittelalter nimmt die Scholastik den Versuch der Zusammenführung von Religion und Philosophie aufs neue auf, allerdings immer noch mit Überordnung der Religion. Das wird anders in der neuen Zeit, wo die Religion mehr und mehr in Verteidigungsstellung gedrängt wird und Konzessionen machen muß.

Psychologisch betrachtet vollzieht sich nun diese Umformung der Religion in verschiedener Weise. Die erste Methode ist die freie Ausdeutung: das heißt, man behält die mythologischen Inhalte bei, deutet sie nur nicht nach dem Buchstaben, sondern dem „Geiste“. So sucht zu-

weilen die neuere Theologie den biblischen Schöpfungsbericht mit der Entwicklungslehre so zu vereinen, daß sie angibt, daß von Luther mit „Tag“ übersetzte hebräische Wort „jom“ könne auch „Zeitraum“ bedeuten, und so habe der Genesizverfasser damit die geologischen Epochen bezeichnen wollen (eine Ausdeutung, der allerdings Mos. 1, 5 entgegensteht, wo es heißt: „da ward aus Abend und Morgen der erste Tag“).

Tiefer greift schon die bewußte Umgestaltung religiöser Vorstellungen in „Begriffe“ oder „Ideen“. Man läßt den naiven Anthropomorphismus fallen und deutet Gott als die Idee des Guten oder den Logos (Ev. Joh. 1,1) oder als das „Absolute“.

Zuweilen aber führt die spekulative Verarbeitung der Religion zu einer neuen Mythologie wie bei den Gnostikern.

Da jedoch religiöser Glaube und intellektuelles Weltbild nie ganz zu vereinen sind, so sind alle derartigen Lösungen nur Scheinlösungen. Auch die Trennung zwischen esoterischen und exoterischen Lehren ist keine befriedigende Zwangung des Konflikts. Wir werden später zu zeigen versuchen, daß nur eine scharfe Scheidung zwischen Intellektleben und Religion, wenn auch keine reißlose Versöhnung, doch einen Waffenstillstand herbeiführen kann. Eine ganz intellektualisierte Religion hört auf, Religion zu sein.

12. Die Versittlichung der Religion.

Auch die Annäherung von Religion und Sittlichkeit hat sich erst allmählich vollzogen. Die Anschauung Kants, daß die Religion aus der Sittlichkeit erwachse, stimmt nicht zu den historisch-psychologischen Tatsachen. Diese zeigen vielmehr unabweisbar, daß Religion und Moral ganz ver-

schiedenen Ursprungs sind. Damit fällt natürlich auch die Behauptung vieler Theologen, daß alle Moral aus der Religion stamme. Nein, Religion und Moral sind durchaus selbständige Kulturzweige, die erst im Laufe langer Entwicklung sich vereinigen. Gewiß gibt es bei manchen Primitiven, so den pygmäischen Senoi, sittlich hochstehende religiöse Anschauungen; das beweist jedoch nichts über eine ursprüngliche Wesenseinheit von Religion und Moral, die nur zwei verschiedene Gewächse auf gleichem Boden sind. Daher ließ sich unschwer bei vielen Völkern (z. B. von Preuß bei den Coraindianern) zeigen, daß sie keine ethischen Vorstellungen in ihre Religion hineinbringen.

Die allmähliche Annäherung von Religion und Moral geschieht von beiden Seiten. Die Moral kann die Religion treßlich brauchen, um ihren Forderungen eine transzendente Weihe zu geben; andrerseits muß aber auch die Moral der Religion entgegenkommen, damit eine solche Verbindung der religiösen mit den ethischen Anschauungen möglich wird. Hier hat uns, da wir es mit dem Werden der Religion allein zu tun haben, nur die Umformung der Religion durch die Moral zu beschäftigen.

Während in Griechenland derartige Erscheinungen nur spät und dürftig auftauchen (die früheren Philosophen begnügten sich im wesentlichen damit, die Unmoral der Götter zu brandmarken), ist die jüdische Religion das beste Beispiel der Durchdringung der religiösen Vorstellungen mit moralischem Gehalt. Den Verfassern des Alten Testaments lagen zahlreiche Mythen vor, die an sich ganz ohne moralische Tendenz waren. In babylonischen Keilschrifttexten haben wir solche Sagen (wie die Flutsage) in der ältesten Form. Die Umarbeitung durch die Hebräer zeigt da deutlich, wie der Mythos moralisch durchdrungen wird, indem an Stelle

der kläglich wimmernden babylonischen Gottheiten der von sittlichen Motiven geleitete Jahve tritt.

Die Moralisierung der Religion wird womöglich noch weiter getrieben vom Christentum. Da werden vielfach die einfachsten biblischen Sätze aufs gewaltsamste ausgepreßt, um moralischen Gehalt zu liefern. Ich gebe als typisch für diese moralische Ausdeutung religiöser Texte ein Bruchstück einer Predigt des Meisters Eckard über Lukas 10, 38, das jedoch nur einen Teil dieser Auslegungen oder besser Einlegungen gibt.

Jesuz gie in ein castel. Das ist: er gie in gangem frein willen über aller creatur natur in sein leiden durch unsern willen. Also ist dy sel marie awff gangen und hat sich über alle creatur erhebt und hat chainen lust dar in gehabt.

Jesuz gie in ein castel. Das ist: er gie in allen Tugenten und übt sy awff das aller höchst in der chrafft der lieb, in der er sich selber nicht maint, sunder vns. Also ist dy sel marie in ir vbriste chrafft gangen und hat awß großer lie got mer gemaint dann sich selber.

Jesuz gie in ein castel. Das ist: er gie in seiner gothait in dy natur des geists, dy ein castel gots ist, vnd het alle aigenschafft, dy ein castel zu gehört.

Vier ding gehören ein castel zu. Das ist: Sicherhait vor den veinten und der inwaner nuß und lustichait und huet vor den veinten. Das ist dy sicherhait, dy die sel von got nymbt in der chrafft irer verstentichait, in der sy sich vintt gefreit von aller creatur und mag alle dem widersten, das got an ir nicht haben wil.

(Nach Spamer: „*Texte aus der deutschen Mystik des 14. u. 15. Jahrh.*“)

Im Grunde ist das psychologische Verfahren das gleiche wie bei der Intellektualisierung. Wie dort haben wir entweder eine Ausdeutung, wofür die Predigt Meister Eckhards ein extremes Beispiel bietet, oder wir haben eine Umwandlung des Gottesbegriffes, aber nicht ins Begrifflich-Ideelle, sondern ins Moralische (wofür das Beispiel von der Flut-sage als Illustration dienen mag).

13. Die Ästhetisierung der Religion.

Wie die religiösen Vorstellungen ihrem Ursprung nach amoralisch und alogisch sind, so sind sie auch ohne Beziehung zu schön und häßlich. Auch hier zeigt sich erst in allmählicher Entwicklung eine Annäherung der religiösen und ästhetischen Vorstellungen. Auch hier lassen wir die Einflüsse, die von der Religion ausgehen, beiseite, wir verfolgen nur die Umformung religiöser Vorstellungen, die unter ästhetischem Gesichtspunkt vor sich geht.

In den künstlerischen Darstellungen aller Kunstarten liegen die Akten dieses Prozesses vor. Wir können da, am deutlichsten in Griechenland, sehen, wie sich die Gottegestalten vom Frazenhaften und Tierhaften immer mehr vermenschlichen und auch im Stadium der Menschenähnlichkeit sich immer mehr idealisieren. Ähnlich läßt sich in der christlichen Kunst ein stufenreicher Weg verfolgen, auf dem die Christusvorstellung zu jener edelmenschlichen Idealbildung gelangt, den sie bei Lionardo oder Tizian erreicht hat.

Allerdings wirken bei der ästhetischen Ausgestaltung der religiösen Vorstellungen zwei Tendenzen oft einander entgegen: neben dem Streben, die Gestalten ins „Schöne“ zu stilisieren, geht oft dasjenige, sie ins „Erhabene“ zu steigern. Dies Bestreben haben wir z. B. in der babylonischen und in der byzantinischen Kunst. Hier werden die heiligen Gestalten ins Übermenschliche, Feierliche, Drohend-Gewaltige gesteigert, während die andre Entwicklung das Reine, Harmonisch-Menschliche, Innerliche betont.

Ähnliche Umgestaltungen wie die religiösen Vorstellungen erfahren auch die religiösen Handlungen. Auch diese werden ästhetisiert. Das wilde Buß- und Klagegeheul primitiver Zeiten weicht geordneten Gesängen, die blutigen Schlachtopfer nehmen milderer Charakter an.

14. Religion und Politik.

Während die Verbindung der Religion mit Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit sich im Laufe der Entwicklung zu festigen strebt, stellt sich die Beziehung zwischen Religion und Politik eher als ein allmähliches Auseinanderstreben dar. Der Holländer Bisscher z. B. nimmt folgende drei Phasen der politischen Funktion (er nennt sie die soziale) der Religion an: 1. die absolut=religiöse, in der die Religion die soziale Tatsache ist, vor der alles andere in den Hintergrund tritt; 2. die relativ=religiöse, in der die Religion zwar auch das soziale Leben beherrscht, es aber nicht mehr absorbiert, z. B. auf der Stufe der polytheistischen Volksreligionen mit ihren lokalen Differenzierungen; ja sogar unter dem Monotheismus des Islams hängt die Religion noch enge mit der politischen Organisation zusammen; 3. die relativ=religiöse Phase entsteht erst mit dem Christentum. In dem alles umspannenden politischen Leben erscheint hier die Religion mit einer eignen Gemeinschaft. Die Kirche findet hier einen Boden, auf dem sie gedeihen kann. — Mag diese Aufstellung auch etwas schematisch sein, sicher ist, daß mit der fortschreitenden Kultur eine Auseinanderentwicklung von Politik und Religion stattfindet, die in dem Schlagwort „Religion ist Privatsache“ gipfelt.

Indessen gibt es in den Beziehungen zwischen Politik und Religion starke Schwankungen. Besonders in kriegerischen Zeiten treten die politischen Züge der Religion stärker heraus. Wie auf den primitiven Kulturstufen das religiöse Totem zugleich Wappen ist, so trägt man auch in Zeiten sehr hoher Entwicklung religiöse Symbole im Kampfe voran. Ja, wie die Geister der Gefallenen in der Schlacht auf den Katalaunischen Gefilden, so setzten die Gottesvorstellungen zu Häupten der Menschen deren Kampf eben-

falls aus. Wo ein Volk siegt, siegt in seiner Vorstellung sein Gott, oder vielmehr man stellt es — mit der uns so oft vorgekommenen Umkehrung von Ursache und Wirkung — so dar, als siege das Volk, weil sein Gott der stärkere gewesen sei. In der ägyptischen Geschichte z. B. läßt sich deutlich verfolgen, wie die einzelnen Götter dadurch zu allgemeiner Verehrung gelangen, daß der Gau, der zu ihnen betete, sich politisch durchsetzte.

Natürlich sind durch die Politisierung der Religion gewisse Eigenschaften der religiösen Vorstellungen bedingt, die wegfallen, sobald die Verbindung zwischen Politik und Religion sich löst. Der Jahve der politisch so stark interessierten jüdischen Priesterschaft hat ein kriegerisch furchtbares Antlitz, das sich vollkommen wandelt in der Lehre Jesu, der das, was des Kaisers, und das, was Gottes ist, scharf unterschied. Ebenso ist der Gott des von politischem Ehrgeiz erfüllten Papsttums wieder selber ein durchaus politischer Gott, der seine Gläubigen gen den Islam ziehen hieß und die Verbrennung aller Ketzer heischte. Man hat oft bemerkt, daß das päpstliche Rom nur eine geistliche Vertappung der ehemaligen weltlichen Herrschaft Roms war, und daß es dessen Organisation im wesentlichen beibehielt.

15. Religion und soziales Leben.

Mit der politischen Ausgestaltung der Religion hängt vielfach die sozial- eng zusammen. Und zwar wirken die verschiedensten Formen des gesellschaftlichen Lebens auf die Religion zurück, indem sie sich selber unter religiöse Weihen begeben.

So schaffen sich z. B. die verschiedenen sozialen Gruppierungen ihre besonderen Gottheiten. Berufsgötter finden

wir in den meisten Religionen, und überall ergibt sich die gleiche Erscheinung, daß der Berufsgott gerade diejenigen Eigenschaften in besonderer Ausprägung besitzt, auf die der betreffende Stand besonders stolz ist. Der Gott der Krieger ist tapfer und ritterlich, der Gott der Kaufleute ist schlau und gewandt. Im Christentum, wo besondere Berufsgötter unmöglich sind, finden wir doch besondere Berufsheilige, die indes mit ähnlichen Attributen von den Gläubigen ausgestattet werden wie vollbürtige Götter.

Im übrigen braucht die Religion keineswegs immer in den Dienst der sozialen Trennung zu treten, sie kann, wie das Christentum seiner Grundidee nach, sich auch in den Dienst sozialer Verbrüderung stellen. Geboren in den Tiefen der menschlichen Gesellschaft, sieht das Christentum in dem sozialen Übereinander nur ein Übel und sucht es daher aus der Welt zu schaffen, genau wie der ebenfalls in den Tiefen wurzelnde Sozialismus. Sobald jedoch das Christentum anerkannte Religion auch der Herrenkaste wird, verliert es jenen „sozialen“ Charakter und stellt sich oft gerade in den Dienst der herrschenden Klassen.

Mit ihrer Stellung zur ständischen Gliederung ist aber die soziale Funktion der Religion keineswegs erschöpft. Sie greift auch in die Familienverhältnisse aufs tiefste ein, umgibt mit ihren Weißen Geburt und Begräbnis, Männerweihe und Eheschließung und hebt so die Gebräuche des Alltags in eine überirdische Sphäre.

16. Religion und Wirtschaftsleben.

Selbst mit dem wirtschaftlichen Leben verquickt sich die Religion in mannigfacher Weise. Gewiß ist die in der Aufklärungszeit weitverbreitete Meinung, die Religion sei

nichts als eine Erfindung gewinn- und herrschsüchtiger Pfaffen, in dieser Form falsch: daß sich jedoch von früh an die Religion in den Dienst wirtschaftlicher Interessen hat spannen lassen und vieles in ihren Lehren und Kulte daher eine besondere Färbung erhalten hat, ist nicht abzustreiten.

Bereits in den primitiven Religionen schreibt man den überweltlichen Mächten allerlei sehr irdische Ansprüche und Tendenzen zu: Besitzbegier und Genußwille vor allem. Das wird wichtiger noch als für die Ausgestaltung des religiösen Vorstellungslebens für die Ausgestaltung der religiösen Handlungen. Die meisten Handlungen, besonders alle Opfer, suchen jenen wirtschaftlichen Interessen der Götter entgegenzukommen.

Besonders tief aber greift die Religion in das wirtschaftliche Leben durch das „Tabu“ ein. Dieser Begriff stammt aus Polynesien, wird jedoch auch auf ähnliche Sitten anderer Völker angewandt. Er bedeutet ursprünglich, daß ein Gegenstand oder eine Person so unter dem Einfluß magischer Gewalten steht, daß sie dem gewöhnlichen Leben entrückt werden müsse. Man pflegt jedoch auch die Scheidung der Objekte in „reine“ und „unreine“ als eine Modifikation der Tabusitten aufzufassen. Es ist nun unschwer zu erkennen, wie tief diese Gebräuche das ganze wirtschaftliche Leben beeinflussen müssen. Sie beeinflussen die Speisegewohnheiten (man denke an die Gebote und Verbote des mosaischen Gesetzes oder den Vegetarianismus anderer Religionen!), sie greifen tief in die Besitzverhältnisse ein und tragen dazu bei, der Priesterschaft und damit zugleich den religiösen Ideen Einfluß auch auf die Praxis des Lebens zu gewährleisten.

17. Das Verhältniß der religiösen und außerreligiösen Faktoren.

Wir stehen also vor der merkwürdigen Tatsache, daß die Religion, die Beziehung des Menschen zur transzendenten Welt, sich aufs mannigfachste verquickt mit dem irdischen Leben und gerade dadurch zum bedeutsamen kulturellen Faktor wird. Man könnte sie vergleichen mit gewissen chemischen Substanzen, die in reiner Darstellung wenig bedeutsam sind, in Verbindung mit andern Substanzen jedoch Faktoren von höchstem kulturellen Werte werden. Die Religion, die als solche wie ein Quell aus mystischen Tiefen bricht, wird, nachdem sie die mannigfachsten Nebenströmungen in sich aufgenommen hat, zu einem breiten, ruhigen Strome, der die Mühlen des Lebens treibt und Schiffe aller Art zu tragen vermag. Freilich verliert sie in dieser Vermischung sehr viel von ihrem ursprünglichen Charakter, der auf die Transzendenz, nicht auf die Erjahungswelt hinweist. Vom Standpunkt einer „reinen“ Religiosität, die stets etwas Weltfremdes, wenn nicht Weltverneinendes an sich hat, mag man das bedauern, vom kulturellen Standpunkt aus wird man es begrüßen und vom psychologischen Standpunkt aus wird man auf jeden Fall dieses Dilemma der Religion feststellen müssen.

Gerade das Gradverhältniß in der Verquickung des religiösen Lebens mit den übrigen Kulturfaktoren bedingt sehr wesentliche Unterschiede der Religionen untereinander. Während im Katholizismus ästhetische, politische und wirtschaftliche Faktoren stärker hervortreten, ist der Protestantismus mehr ethisiert und logisiert. Von einer einheitlichen Entwicklungsrichtung kann man jedoch nirgends sprechen. Diese Verquickungen festigen und lockern sich in mannigfachem Wechsel. Die Religion hat die Zügel, die dem Charak-

ter und der Kulturstufe des Volkes entsprechen, das sie bekennen.

Was die vergleichende Bewertung der Religionen anlangt, wird der Psychologe zurückhaltend sein müssen, da er nicht behaupten darf, im Besitz eines absoluten Wertmaßstabes zu sein. Er kann nur feststellen, daß die Wertungen des Lebens sehr relativ sind. Es entscheidet stets der persönliche Standpunkt des Betrachters. Der moderne Europäer ist geneigt, ethische Werte als die höchsten anzusehen, mancher vielleicht auch die logischen oder ästhetischen. Daneben bestehen noch die rein religiösen, die in der Befriedigung der spezifisch religiösen Gefühle, also einem ins Transzendente erhobenen Glückstreben liegen, die aber allein auch nicht einen absoluten Wert der Religionen begründen können. Theoretisch dürfte das Problem überhaupt nicht zu lösen sein. Praktisch ist es insofern gelöst, als einzelne Religionen wie das Christentum, der Islam, der Buddhismus sich in sehr langer Dauer und großer Ausbreitung tatsächlich als Werte erwiesen haben. Jedoch verdanken sie das keineswegs ihrer rein religiösen Qualität allein, noch auch stets den gleichen andern Qualitäten, sondern oft gerade ihrer Wandlungsfähigkeit und Anpassungsfähigkeit, so daß es oft ganz verschiedene Religionen unter dem gleichen Namen sind, die jene Wertexistenz erreicht haben. Außerdem spielen mancherlei historische Zufälligkeiten bei ihrer Durchsetzung mit.

Der Psychologe wird daher über keine Religion verächtlich denken, sondern geneigt sein, dort, wo sich eine Religion erhält, auch besondere Werte als Grund für diese Tatsache anzunehmen. Letzten Endes ist jede persönliche Religiosität so viel wert, wie der Mensch wert ist, der sie übernimmt, womit allerdings das Wertproblem nur einer allgemeineren Instanz zugeschoben ist, für die absolute Wert-

maßstäbe auch nicht gefunden sind. Will man darüber hinaus den institutionellen Religionen noch einen Wert zusprechen, so wird man sagen müssen, daß sie außer der stets subjektiven Befriedigung des spezifisch religiösen Gefühls um so wertvoller genannt werden, je mehr Forderungen, die an sie gestellt werden können, sie nachkommen. Freilich aber gleitet damit jedesmal die Wertfrage über die Religion einer außerreligiösen Instanz zu, womit wir auch so wieder bei einer Relativität der Wertungen ankommen.

Abschluß.

Blicken wir von hier aus zurück, so erkennen wir, daß die Religion, wie sie im Gesamtleben auftritt, nicht eine einzige psychologische Wurzel hat, sondern sehr viele.

Wir sehen zunächst, daß die persönliche Religiosität sich ihre Gestaltungen kraft eines Aktes schafft, der dem der Kunstschöpfung als Prozeß sehr ähnlich ist, sich jedoch von ihm wesentlich unterscheidet durch den ganz anderen Wirklichkeitscharakter seiner Produkte, die nicht außerreal, wie die ästhetischen, auch nicht real im empirischen Sinne, sondern überreal sind, d. h. einen Realitätscharakter haben, der sogar stärker sein kann als die sinnliche Wahrnehmung.

Indessen erfährt die persönliche Religiosität, die zu allgemeinerer Bedeutung nur bei hervorragenden Persönlichkeiten, den religiösen Genies, gelangt, mannigfache Modifikationen. Diese sind zum Teil selber religiöser Natur, insofern als die religiösen Erlebnisse der einzelnen

einer überindividuellen Ausglei chung, ferner einer Objektivierung und Kanonisierung unterliegen, durch die sie sehr wesentlich umgeformt werden.

Aber auch nichtreligiöse Faktoren greifen mannigfach in die religiöse Entwicklung ein. So sahen wir, daß auch ethische, logische, ästhetische, politische, soziale und ökonomische Umstände gar mannigfach mitwirken bei der Ausgestaltung religiöser Vorstellungen und Brä nche.

Aus der Zusammenarbeit aller dieser teils religiösen, teils nichtreligiösen Faktoren erwächst die institutionelle Religion, die eine von dem Erleben der Einzelpersönlichkeit losgelöste Organisation ist und doch nur dadurch, daß sie sich wieder in persönliches Erleben umsetzt, lebendige religiöse Werte schafft.

Es muß jedoch hervorgehoben werden, daß die gewaltigsten religiösen Menschen dem kulturellen Einfluß der Religionen, allen Verquickungen mit andern Kulturgebieten zum mindesten gleichgültig gegenüberstanden. Sie erlebten die Religion so überwältigend, daß ihnen alles Irdische, auch die gesamte „Kultur“ daneben verblaßte, ja verächtlich vorkam. Man kann die Religion an der Kultur messen, wie es heute meist geschieht; man kann aber auch die Kultur an der Religion messen und dabei zu einem recht verneinenden Ergebnis im Hinblick auf unsere irdischen Bestrebungen gelangen. Dabei wird oft von den tiefsten religiösen Naturen die Ausbildung einer institutionellen Religion abgelehnt. Als Religionspsychologen haben wir in diesem Dilemma nichts zu entscheiden.

Mit allen bisherigen Darlegungen ist nur der Prozeß der Religionsſchöpfung in seinem Verlauf beschrieben. Über seine Ergebnisse ist noch nichts ausgesagt. Diese Ergebnisse nun, die Vorstellungen, die sich der Mensch vom Transzendenten bildet, ebenso wie die Beziehungen, die er mit der Über-

welt einzugehen ſtrebt, werden Gegenſtand der Analyſe des zweiten Bändchen ſein. Und dort auch werden wir zu erwägen haben, inwiefern ſich die geſchaffenen Vorſtellungen und Beziehungen als adäquat zu jener zunächſt nur erſühlten tranſzendenten Wirklichkeit begreifen laſſen, oder, was auch möglich wäre, ob ſich in ihnen ſelber eine geiſtige Seinsform ins Bewußtſein drängt, die ſich nicht durch die Adäquatheit an einen äußeren Gegenſtand, ſondern durch ihre Wirkung als einer Überwelt zugehörig erweiſt. In dieſem Falle ſchließen wir eine Bewußtſeinsrealität, die, ohne einem äußeren Objecte adäquat zu ſein, doch vom tieſten Werte für unſer Daſein wäre, da ſie es ermöglichte, unſer Leben (wenn auch nur ſymboliſch) auszuweiten ins Unendliche, Ewige, Tranſzendente.



Register

- Ägyptische Rel. 94
 Aktivistische Offenbarung 57
 Allgemein-menschl. Offenbarung 25, 55 ff.
 „Als ob“ 58
 Analyt. Methode 22
 Animismus 72
 Apostelgeschichte 39
 Ästhetisierung d. Rel. 92
 Augustin 27, 30
 Ausnahmehemenschl. Offenbarung 25
 Autonomie d. Rel. 22 f.
 Autorisation 85
 Autoinspiration 44
 Babylon. Religion 92
 Beethoven 66
 Befehrsung 77
 Berufsgötter 95
 Befessenheit 44 ff., 68
 Beth, R. 6
 Bobin 55
 Böhme 52
 Brahma 70
 Buber 51
 Buddhismus 10, 20, 66, 98
 Byzantinismus 92
 Christentum 20, 54, 76, 95, 98
 Coe 4
 Cotelle 48
 Deismus 55
 Delacroix 22
 Demofrit 88
 Denken, rel. 84 ff.
 Depressive Rel. 75
 Devoir 36
 Differentialpsych. Methode 21
 Dürkheim 6
 Echarb, Meister 20, 91
 Einfühlung 19, 44 ff.
 Effekte 49 ff.
 Emmerich, Kath. 34, 48
 Emotionaler Charakter d. R. 10 i.
 Empfangende Religiosität 63
 Erhabenheit 79
 Erhebungsreligion 13
 Experimentelle Methode 16 i.
 Faber 4
 Fetichismus 65
 Feuerbach 5, 22
 Fiktion 71, 81
 Fleisch, B. 39
 Flournoy 5, 22, 40
 Fragebogen 17
 Franz v. Assisi 47 i.
 Freud, S. 22
 Gefühle, religiöse 75 ff.
 Gefühlsalteration 43 ff.
 German. Religiosität 81
 Geschichte der Apj. 21
 Glaube 22 i.
 Glossolalie 37 ff.
 Gnostiz 28, 88
 Goethe 56, 64, 76
 Graphische Darstellung 17
 Grillparzer 18
 Guyon, Mme. 26, 41
 Haggaai 45
 Halluzination 30
 Handlungen, rel. 12 i.
 Hartmann, Ed. v. 5
 Heidekel 45
 Hilfswissenschaften 15 i.
 Histor. Methode 17
 Höfding 5
 Ideen, rel. 89
 Illusionen 30
 Indische Rel. 87
 Individuelle Verschiedenheiten 79, 81
 Inspiration 66
 Inspir. Schreiben 87
 Intellektualismus 23, 87
 Intuition 35
 Jacob 32
 James, W. 5, 21, 77
 Jesus 10, 26, 32, 43, 47, 54, 64, 78, 83, 88, 94
 Kabbala 35, 88
 Kanonisierung 85
 Kant 84, 88, 94
 Katholizismus 71, 97
 Kaizich 46
 Koran 27
 Kritische Methode 18 ff.
 Kulturbedeutung der 86, 99 ff.
 Kunstschaffen 60 i. i.
 Lehmann 2, 6
 Leibniz 5, 21
 Lippert 72
 Logos 71, 89
 Lonola 31
 Luther 64, 69, 82, 89
 Magistische Theorie 75
 Maleachi 45

Mandel, D. 5
 Marett 6
 Mechtild von Hade-
 born 27
 Methode 12 ff.
 Mohammed 27, 64
 Meyer, E. 6
 Montanus 46
 Moralisierung der R.
 85
 Mornis 55
 Moses 32
 Müller, Joh. 57
 Müller-Freienfels 6, 61
 Murisier 5, 22
 Mystik 26, 76, 91
 Mythos 61 ff.

 Natural. Theorie 73
 Neuplatonismus 88
 Nietzsche 22, 76
 Novalis 20

 Objektive Methode 17
 Objektive Religion 8, 59
 Objektivität, rel. 59
 Offenbarung 14, 24 ff.,
 68
 Oldenberg 70
 Oesterreich, L. R. 5, 22,
 40

 Pascal 26, 69
 Patholog. Methode 17,
 22
 Paul, Pastor 40
 Paulus 40, 66, 76
 Persönl. Religion 8
 Pfister, D. 5
 Phantasia 32, 60 ff.
 Platon 88
 Poimandres 28
 Präanimismus 73
 Pragmatismus 84
 Pratt 5
 Preuß, R. Th. 6 74, 90

Propheten 45
 Protestantismus 81, 97
 Psychoanalyse 22, 76
 Pythagoreer 35

 Rauchzustand 44
 Realität, rel. 15
 Realitätsbewußtsein
 67 ff.
 Resonanzmethode 19
 Romanische Rel. 81
 Rousseau 56
 Runze, G. 5

 Sabatier 5
 Sammelmethode 17
 Saulus 28
 Schiller 76
 Schleiermacher 21, 76
 Scholastik 85, 88
 Schöpfer. Rel. 63 f.
 Schöpfung, rel. 59 ff.,
 101
 Schreber 37
 Schulz, W. 28
 Seuse 26
 Seguelle Rel. 76
 Shafespeare 64
 Siebeck 6
 Sinneswahrnehmungen
 26 f.
 Söderblom 6
 Soma 44
 Sozialisierung der Rel.
 94 ff.
 Soziologische Methode
 21
 Spencer 6, 72
 Spener 20
 Swieth 6
 Starbuck 5, 21
 Sterniure 27 f.
 Stigmatisierung 47 f.
 Stratton 5
 Subjektive Rel. 8, 59

Suggestion 70

 Tabu 96
 Talente, rel. 65
 Teufel 58
 Theolog. Mj. 21
 Thereie, die hl. 33, 34
 Thomas, hl. 27
 Trance 38
 Transzendenz 10 f.
 Tylor 6, 72

 Überrealität 59
 Überwelt 10 f.
 Umirage 17
 Unterbewußtsein 22
 Uvanshaben 20, 51

 Veden 44
 Verallgemeinerung der
 R. 81 ff.
 Vierkant 6, 74
 Visscher 6, 93
 Völkerpsychologie 6, 21
 Vorbrodt 5
 Vorstellungen, rel. 12

 Wachträume 33
 Warned 6
 Wereligionität 13
 Wertproblem 98 f.
 Wiedergeburt 77
 Wieland 5
 Wunder 42
 Wunderle 5
 Wundt 6, 21, 72

 Xenophanes 88

 Yga 50

 Zarathushtra 29
 Zungenreden 37 f.
 zangaphanemene 45





Vereinigung wissenschaftlicher Verleger
Walter de Gruyter & Co.

vormals G. F. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung — F. Guttentag
Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl F. Trübner —
Zeit & Comp.

Berlin W. 10 und Leipzig.

In der Sammlung Göschen erschien ferner:

Psychologie der Religion

Von

Dr. Richard Müller-Freienfels

II. Band:

Mythen und Kulte

Nr. 806

Vom gleichen Verfasser sind erschienen:

Persönlichkeit und Weltanschauung

Psychol. Untersuchungen zu Religion, Kunst und Philosophie. Verlag B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1919.

Psychologie der Kunst

Bd. I: Die Psychol. des Kunstgenießens u. Kunstschaffens. Bd. II: Die Formen des Kunstwerks und die Psychologie der Wertung (2. umgearb. Auflage) Verlag B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1912.

Das Denken und die Phantasie

Psychol. Untersuchungen nebst Exkursen zur Psychopathologie, Ästhetik und Erkenntnistheorie. Verlag von Joh. Ambr. Barth, Leipzig 1916.

Poetik auf psychol. Grundlage

Verl. B. G. Teubner Leipzig u. Berlin 1914. (Aus Natur und Geisteswelt 460)

Philosophie der Individualität

Verlag von F. Meiner, Leipzig (in Vorbereitung).

Sammlung Götschen

Psychologie der Religion

Von

Dr. Richard Müller-Freienfels
in Berlin-Halensee



Mythen und Rulte



Berlin und Leipzig

Vereinigung wissenschaftlicher Verleger

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Götschen'sche Verlags- und Buchhandlung · J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Behl & Comp.

1920

Alle Rechte, namentlich das Übersetzungsrecht,
von der Verlagshandlung vorbehalten.

Druck von Julius Belz in Langensalza.

Inhalt.

Seite

Einleitung:

Religionspsychologie und Mythenforschung	5
Kap. I: Die religiösen Vorstellungen.	
1. Die logische Schwierigkeit der rel. Vorstellungen	8
2. Das komplexe, vorlogische Denken als Voraussetzung für die Symbolbildung	10
3. Die verbreitetsten religiösen Symbole	12
4. Die Übertragung der Kategorien des Verstandes auf die Überwelt	15
5. Die Überwelt als reine Realität	16
6. Die Substantialisierung der Überwelt	17
7. Die Überwelt als reine Kausalität	20
8. Die Personifikation der Überwelt	21
9. Die Entstehung konkret-vorstellbarer Göttergestalten	23
10. Weitere Ausgestaltung der Göttervorstellungen	26
11. Die Räumlichkeit der Überwelt	27
12. Die zeitlichen Bestimmungen der Überwelt	29
13. Die Namengebung	30
14. Die Ausspinnung von Götterjahren	31
15. Weltentstehungsmythen	33
16. Weltuntergangsmythen	37
17. Die Fortexistenz der Seele	40
18. Die negative Bestimmung der Überwelt in den philosophischen Religionen	45
19. Schlußbetrachtung	48

	Seite
Cap. II: Die religiösen Handlungen.	
1. Allgemeine Charakteristik der rel. Handlungen.	49
2. Die persönliche Religion und die institutionellen Akte	52
3. Die Mannigfaltigkeit der psychologischen Motive bei religiösen Handlungen	55
4. Der Zauber als religiöse Handlung	57
5. Das Opfer	62
6. Das Gebet	70
7. Reinigungsakte	75
8. Künstlerische Leistungen als religiöse Akte	79
9. Die Erkenntnis der Gottheit als rel. Handlung.	83
10. Sittliche Handlungen als rel. Akte.	85
11. Die Vereinigung mit der überwelt	87
12. Die Abwendung vom Irdischen als rel. Hand- lung	90
13. Schlußbetrachtung	94

A b s c h l u ß:

Die Existenz der überwelt als philos. Problem	95
Register	102

(Literaturverzeichnis im ersten Bande.)

Einleitung:

Religionspsychologie und Mythenforschung.

Im ersten Bändchen des vorliegenden Werkes habe ich versucht, die Entstehung der Religion in ihren Hauptwurzeln psychologisch klarzulegen. Das konnte natürlich nur in prinzipieller Weise geschehen, indem die Hauptfaktoren, die in allen Religionen mehr oder weniger am Werke sind, möglichst klar herausgearbeitet wurden.

Das zweite Bändchen hat demgegenüber spezielleren Charakter. Es betrachtet die Religion als ein Gewordenes und untersucht nunmehr die einzelnen religiösen Vorstellungen und Kultformen.

Damit berührt sich die Religionspsychologie natürlich in vielem mit der Mythologie und Kultforschung, wie sie von Historikern und Ethnographen mit so ungeheurem Fleiße ausgebaut worden sind. Sie unterscheidet sich jedoch von diesen sowohl durch die Zielsetzung wie durch die Methode. Dem Religionspsychologen ist nicht, wie dem Mythenforscher, der einzelne Fall um dessen selber willen interessant, sondern nur insofern, als sich darin eine allgemeinemenschliche seelische Haltung typisch verkörpert findet. Alles rein Historische oder Ethnographische ist für den Psychologen von durchaus sekundärem Interesse; er forscht nicht nach, aus welchen zufälligen lokalen Kulturen und Vorstellungen die Gestalt eines Gottes zusammengefloßen ist, noch fragt er danach, welche singulären, geschichtlichen Er-

eignisse mitbedingend waren: ihn interessiert vor allem, welchen seelischen Bedürfnissen gerade dieser Mythos oder Kult entgegenkam. Hinter dem historisch und ethnographisch Wirklichen sucht der Psychologe stets das seelisch Nothwendige, d. h. jene neben und hinter der historischen Bedingtheit wirksame psychologische Verwurzelung der religiösen Erscheinungen.

Der Psychologe erkennt nämlich hinter der verwirrenden Fülle und der scheinbar unübersehbaren Mannigfaltigkeit mythologischer und kultischer Bildungen stets eine gewisse Anzahl von seelisch verständlichen Grundtypen. Ohne die örtlich und zeitlich bedingten Besonderheiten ganz zu mißachten, hebt er doch die verhältnismäßig wenig zahlreichen zeitlosen Stellungnahmen heraus, die der Mensch der Überwelt gegenüber einzunehmen vermag. Er erkennt z. B., daß die Furcht vor Krankheitsdämonen bei den verschiedensten Völkern verhältnismäßig gleichartige religiöse Vorstellungen und Bräuche geschaffen hat, und sucht daher nach einer Begründung dieser Erscheinung aus dem Wesen der allgemeinmenschlichen seelischen Haltung. Während die historische Mythologie solche Gemeinsamkeiten durch Wanderung und Übertragung von Motiven erklärt und dabei oft zu höchst interessanten, oft auch zu sehr gewaltsamen Verbindungen kommt, scheinen solche Motivwanderungen dem Psychologen von geringerer Wichtigkeit. Er fragt sich vor allem, wie solche Übertragungen überhaupt möglich waren, indem er davon ausgeht, daß eine solche Motivwanderung eine gemeinsame seelische Grunddisposition voraussetzt, die er zuerst zu ergründen für nothwendig hält. Im Gegensatz zur äußeren Bedingtheit der Motivähnlichkeit (infolge Übertragung) setzt er eine innere Bedingtheit (infolge gemeinsamer seelischer Disposition) voraus. Ohne die Wirksamkeit jener äußeren Faktoren zu verkennen, hält

er doch die innere Bedingtheit für das näherliegende und tiefer in das Wesen der Sache eindringende Problem. Ihn beschäftigt nicht so sehr die Frage, woher ein Volk einen Mythos oder einen Kult hat, als die andere, aus welchen seelischen Bedürfnissen heraus es sie haben mußte.

Da es bei dieser Zielsetzung nicht darauf ankommt, möglichst viele Beispiele in ihrer örtlichen und zeitlichen Sonderfärbung vorzuführen, so können wir uns stets mit wenigen, aber typischen Beispielen begnügen; denn sie sollen ja nur die aufzuweisenden, aus den Anlagen der Seele zu erklärenden religiösen Grundhaltungen illustrieren.

Kapitel I.

Die religiösen Vorstellungen.

1. Die logische Schwierigkeit der religiösen Vorstellungen.

Religion ist, wie wir sahen, die Stellungnahme des Gefühls zur transzendenten Überwelt. Da indessen der Mensch nicht aus Gefühl allein besteht, so müßte ein rein emotionales Erleben ihn auf die Dauer unbefriedigt lassen. Es ist unvermeidlich, daß der Verstand zu begreifen, die Phantasie vorzustellen, die Wahrnehmung zu empfinden streben, was das Gefühl als Wirklichkeit erlebte. Ein bloß erfüllter Gegenstand hätte selbst dem Gefühl allein auf die Dauer keinen Halt geliehen; er wäre zerfloßen und erforderte daher eine Konsolidierung in intellektuellen Inhalten. Man braucht gewiß nicht so weit zu gehen wie Hegel, der sarkastisch (gegen Schleiermacher) bemerkt, nach der Gefühlsreligion müsse der Hund der beste Christ sein, und man kann doch verstehen, daß das Gefühl einen intellektuellen Anhalt forderte und sich, da er in adäquater Weise nicht gefunden werden konnte, Ersatz schaffte. Dabei kam dem Gefühl allerdings der Umstand zu Hilfe, daß die Überwelt von der Erfahrungswelt nicht als völlig geschieden erlebt wird, sondern gleichsam überall in diese hineinragt, so daß auch Erfahrungsgegenstände teilhaben an der Transzendenz. In der That beweist denn auch die

Geschichte, daß eine reine Gefühlsreligion nirgends bestanden hat, daß man stets nach Begriffen, Vorstellungen, ja auch Wahrnehmungen der Überwelt gesucht hat. Es handelt sich also um nichts anderes als um ein Begreifen des Unbegreifbaren, ein Vorstellen des Unvorstellbaren, ein Wahrnehmen des Unwahrnehmbaren. Die psychologische Analyse der Versuche, die zur Lösung dieser unlösbar scheinenden Aufgabe unternommen worden sind, ist ein interessantes Problem.

Zwei Tatsachen wirken zusammen, um diese unlösbar scheinende Aufgabe zu ermöglichen: einerseits nimmt der Mensch Inhalte der Erfahrungswelt als symbolhaften Ersatz für das Überweltliche, andererseits wendet er dieselben Denkformen (Kategorien), die man gegenüber der Erfahrungswelt gebraucht, auch auf die Transzendenz an, wobei allerdings gewisse Änderungen derselben vorgenommen werden müssen. Das symbolhafte Denken lieferte den hauptsächlichsten Rohstoff für das religiöse Vorstellen, die Inhalte und Anhalte für die Verarbeitung, die nun ihrerseits durch dieselben, wenn auch modifizierten Kategorien vor sich geht, die die Seele auf die Erfahrungswelt anwendet.

Die auf diese Weise als Objektivationen der über die Erfahrungswelt hinübergreifenden Gemütsbedürfnisse entstehenden Vorstellungen nennen wir Mythen. Damit sie im engeren Sinne religiösen Charakter bekommen, muß allerdings hinzukommen, daß der Mensch auch durch Handlungen der Verehrung (Kulthandlungen) zu ihnen praktische Stellung zu gewinnen sucht.

Welche Symbole und welche Denkformen im einzelnen Falle das Zustandekommen der religiösen Glaubensinhalte bewirkt haben, hängt von der Kulturphäre und der individuellen Veranlagung des Volkes oder des Einzelmenschen ab, die die Religion ausgebildet haben. Ist einmal zuge-

geben, daß die religiösen Glaubensinhalte Versetzungen irdischer Inhalte in die Transzendenz und Objektivationen der subjektiven Geistesanlagen des Menschen sind, so ist es leicht, etwa die anschauliche, plastische, heitere Götterwelt Homers oder die nebulose, zerfließende, düstere Götterwelt der germanischen Vorzeit auf die psychologische Bedingtheit durch den Volkscharakter zurückzuführen. Ebenso lassen sich der Gottesglaube eines Luther in seiner sinnhaften, derben, zornmütigen Kraft wie der abstrakte Gottesbegriff Spinozas aus der Natur ihrer Urheber erklären. Die Ausführung dieser Tatbestände im einzelnen würde über den Rahmen dieser Untersuchungen hinausgehen.

2. Das komplexe, vorlogische Denken als Voraussetzung für die Symbolbildung.

Die erste Voraussetzung, um die gekennzeichnete logische Schwierigkeit, die in allem Vorstellen eines Unvorstellbaren liegt, zu überwinden, ist das Bestehen eines **a u ß e r l o g i s c h e n** Denkens, das ich auch das **k o m p l e x e** Denken nenne, und dessen Hauptelement das **S y m b o l** ist.

„Symbol“ im ursprünglichen Sinne heißt nicht etwa Gleichnis in dem Sinne, daß von zwei deutlich geschiedenen Inhalten einer durch den andern repräsentiert würde. Es ist nicht so, daß im Symbol ein Inhalt der Erfahrungswelt einen ebenso klar umgrenzbaren Inhalt der Überwelt „verträte“. So erscheint einer intellektualistischen Auffassung das Symbol. In dieser Weise deuteten die sehr rationalen Schweizer Reformatoren die Abendmahlsformel aus in „das bedeutet meinen Leib“! Anders verfährt das ursprüngliche religiöse Denken. Bei ihm ist keine Trennung zwischen dem empirischen und dem symbolisierten überweltlichen Inhalt.

Für Luther „ist“, ebenso wie für die katholische Kirche, das Brot zugleich der Leib des Herrn, wie auch für die indianischen Cora jedes Maiskorn der Maisgott selber ist. Der Satz des Widerspruchs gilt in seiner logischen Form nicht für das emotionale Denken der Religiosität. Man muß sich stets zum Verständnis dieser Tatsachen im Bewußtsein halten, daß Erfahrungswelt und Überwelt nicht getrennt sind, sondern sich allenthalben berühren und ineinander übergreifen. So allein ist zu verstehen, daß ein Symbol nicht ein bloßes Gleichnis, eine gedankliche Entsprechung für etwas anderes ist: nein, das Symbol ist das Symbolisierte, hat teil daran, ist in einem unbestimmten Sinne eins damit.

Es ist notwendig, daß man zum Verständnis dieser seelischen Erscheinungen ein wenig in die vorlogische Psychologie hinabtaucht und sich speziell das auf dieser Stufe übliche „komplexe Denken“ vergegenwärtigt. Entgegen der traditionellen Lehre vom Denken nämlich kommen die Begriffe vielfach nicht durch Assoziieren von Einzelvorstellungen, sondern durch Dissoziieren von ursprünglich erfaßten Komplexen zustande. Es wäre ganz falsch zu glauben, das Denken des primitiven Menschen, des Kindes, auch des emotional erregten kultivierten Geistes setze sich mosaikartig aus Einzelvorstellungen zusammen. Ganz im Gegenteil, es sind zusammengeballte Vorstellungsmassen, die sich folgen, und die weit entfernt sind, sich im Sinne der Logik nach Inhalt und Umfang abgrenzen zu lassen. Es liegt nicht so, daß der primitive Mensch ein gefährliches Tier sieht und erst nachher eine unheimliche Macht dazu assoziierte: Gegeben ist vielmehr ein komplexes Erlebnis, in dem der Anblick des Tiers mit vagen Furchterregungen verschmolzen ist, woraus erst allmählich die Einzelvorstellungen dissoziiert werden. — Der Liebhaber, der im Gefühlsüberschwang das

Bild der Geliebten küßt, ist sich nicht bewußt, daß er nur ein Bild vor sich hat, ihm ist in dem Augenblick seiner Hingerissenheit das Bild mit der Geliebten selber eins. In diesem Sinne „bedeuten“ die Symbole nicht die symbolisierte Vorstellung, sie sind sie. Daher rührt auch die magische Wirkung der Symbole: der Zauberer, der ein Bild oder die Haare oder die Kleider eines Menschen verbrennt, glaubt diesen selber zu verbrennen, eben darum, weil die Symbole für das komplexe Denken identisch sind mit dem Symbolisierten. Man könnte auch an die Hypnose denken, worin Wasser für Wein genommen wird, oder an den Traum, worin Titania in Bettel einen wunderschönen Geliebten umarmt. Überall haben wir dieselbe Erscheinung, daß ein Gegenstand im komplexen Denken für einen andern hingenommen wird und zwar so, daß keinerlei Zweifeln im Bewußtsein ist, sondern eine ungetrennte Einheit. In diesem Sinne können Gegenstände der Erfahrungswelt mit transzendenten Wesenheiten als identisch empfunden werden. Man verstehe uns dabei nicht falsch, wenn wir scheinbar niedrige Beispiele für die Verdeutlichung des komplexen Denkens heranziehen. Sie sollen nur illustrieren, nicht herabsetzen. Sie sollen zeigen, wie weit verbreitet das vorlogische Denken ist, daß es von dem Denken der Kinder und Primitiven hinaufragt in die Höhen des dichterischen und religiösen Schaffens.

3. Die verbreitetsten religiösen Symbole.

Kraft dieses komplexen, symbolisierenden Denkens schafft sich das religiöse Gemüt das anschauliche Material für die eigentlich unanschaulichen Gegenstände seines Gefühls. Absehend von jeder logischen Analyse und Abgrenzung umfaßt es in empirischen Objekten die überempirischen Wesenheiten mit, die sein Gefühl braucht.

Für die Auswahl der religiösen Symbole ist der spezifische Charakter der Religiosität maßgebend, vor allem die Triebbestimmtheit. Die Gegenstände der positiven wie negativen Selbsterhaltung z. B. werden Symbole transzendenter Wesenheiten. Die wichtigsten Nahrungsmittel wie die Gegenstände der Furcht: Blitz, Donner, Krankheit, bössartige Tiere scheinen Träger transzendenter Gewalten zu sein. Erst auf höheren Kulturstufen werden die in jenen Gegenständen wohnenden religiösen Mächte von ihnen geschieden, aber sie verkörpern sich doch noch zuweilen in ihnen, und bis in die sublimierten Vorstellungen des Christentums hinein erhält sich die Anschauung, daß in Brot und Wein Gott sich verkörpere, obwohl hier im Prinzip längst eine Loslösung der Gottesvorstellung vom sinnhaften Symbol stattgefunden hat.

Auch die sozialen Gefühle schaffen sich ihre Symbole. Das Stammesabzeichen, das Totem, wird zum kriegerischen Wappen mit religiösem Kult. Der häusliche Herd, das Haus, die Gemarkung werden als göttlich verehrt. Die aggressiven sozialen Affekte suchen sich im Führer des feindlichen Stammes oder in dessen Totem oder dessen Gottesvorstellung ihre Symbole, in denen sich gefährliche Mächte verkörpern.

Die erotische Religiosität findet in den Zeugungsorganen ihre Symbolik, was vor allem der weitverbreitete Phalluskult beweist.

Rein äußerlich geordnet lassen sich die religiösen Symbole, also die empirischen Vertretungen transzendenten Seins, auch einteilen in folgende Gruppen:

1. **Naturobjekte** und Naturvorgänge: Als solche wären zu nennen Himmel, Erde, Gesteine, Gewitter, Feuer, Ströme, alle Bäume usw.

2. **Tiere**: Diese könnte man zwar auch zu den Natur-

objekten rechnen, indessen bei dem besonderen Charakter und der weiten Verbreitung des Tierkults verdienen sie schon eine eigene Erwähnung.

3. Menschen: Daß auch Menschen als Vertreter transzendenter Gewalten erscheinen, ist sehr verbreitet. Bei vielen mythischen Figuren (wie Herakles) läßt sich der Übergang vom Heroen zum Gott ganz deutlich verfolgen, noch deutlicher im vollen Lichte der Geschichte bei Alexander dem Großen (der noch lange später in Indien als Iskander göttliche Verehrung genoß) und bei den Heiligen der katholischen Kirche. Fast noch häufiger als der lebende Mensch wird der verstorbene, seine „Seele“, Inhalt mythologischer Vorstellungen und Kulte.

4. Künstliche Objekte. Hierzu gehören die Fetische der Neger, die oft äußerst rohen Gebilde primitiver Werkzeuge. Es gehören dazu aber auch die bildnerischen Gestaltungen religiöser Personifikationen. Diese letzteren sind natürlich in gewissem Sinne Voraussetzungen für die bildliche Gestaltung. Indessen ist oft die künstlerische Phantasie auch ganz selbständig verfahren, und die religiösen Vorstellungen bilden sich nach den künstlerischen Produkten.

Natürlich ist dabei zu bedenken, daß niemals diese Objekte selber Gegenstand des religiösen Gefühls sind, daß sie stets nur Symbole einer darin sich offenbarenden transzendenten Macht darstellen. Nicht den Tonklumpen betet der Neger an, sondern den in jenem symbolisierten, in ihm wohnenden und in gewissem (außerlogischem) Sinne damit identischen Dämon.

Damit ein Gegenstand Symbol für Transzendentes werden kann, muß er natürlich etwas an sich haben, was Gefühl und Phantasie anzuregen vermag, obwohl es prinzipiell wenig Dinge gibt, die keine Anhaltspunkte derart bieten. Besonders geeignet machen jedoch Umstände wie

die räumliche Distanz (bei Gestirnen, dem Himmel) oder unberechenbares Auftreten (bei Gewittern, Krankheiten, der sexuellen Erregung) oder zeitweiliges oder dauerndes Verschwinden (bei manchen Tieren und beim Menschen, vor allem im Tode). Infolge dieser und ähnlicher Umstände wird es der Phantasie leicht, jene Erfahrungsinhalte in erfahrungstranzendente Zusammenhänge einzufügen.

4. Die Übertragung der Kategorien des Verstandes auf die Überwelt.

Indessen machen die symbolischen Inhalte keineswegs den gesamten Besitz des religiösen Denkens aus. Die Überwelt verkörpert sich zwar in den religiösen Symbolen, sie besteht jedoch auch getrennt von ihnen. Das war eine Denknotwendigkeit, denn außer als religiöse Symbole konnte man die betreffenden Gegenstände auch als rein empirische Objekte ansehen; in diesem Fall mußte also die Transzendenz als etwas von ihnen Abgelöstes bestehen, mußte „rein“ gedacht werden.

Damit aber kommen wir auf die zweite Voraussetzung einer religiösen Vorstellungswelt: der Mensch nämlich überträgt die Denkformen (die Kategorien), die er auf die Erfahrungsobjekte anwendet, auch auf die nur ersühlte Überwelt, und da das Gefühl keinen Inhalt für diese Denkformen bietet, so werden eben die Denkformen selber der Inhalt, sie werden objektiviert. Die *R e a l i t ä t*, die auf die Erfahrung angewandt, eine Form des Denkens ist, wird in bezug auf die Transzendenz etwas „an sich“, die Transzendenz ist das „reine Sein“. Oder die *K a u s a l i t ä t* wird aus einer Denkform — sobald sie auf die Transzendenz angewandt wird — eine Wesenheit an sich, eine „Kraft“ oder „Macht“. Die im Leben so wichtige *P e r s o n i f i k a t i o n* wird ebenfalls auf die Transzendenz

übertragen, und diese wird zu einer oder mehreren persönlichen Mächten, denen jedoch die empirischen Unterlagen fehlen. Ebenso werden auch andre Denk- und Anschauungsformen (wie Raum und Zeit) auf die Transzendenz angewandt. Dabei ist freilich zu bemerken, daß dieser Prozeß der Objektivierung der Denkformen in den populären Religionen meist mit dem symbolischen Denken verquickt wird und dadurch noch einen der Empirie entnommenen Inhalt bekommt. In seiner reinen Form werden wir ihm vor allem bei der philosophisch geläuterten Religiosität begegnen, die alles Symbolhafte auszuschreiben bemüht ist.

5. Die Überwelt als reine Realität.

Die fundamentalste Kategorie, die auf die Transzendenz angewendet wird, ist die der *Realität*. Sie liegt allen religiösen Vorstellungen zu Grunde, und auch die unbestimmtesten derselben betonen zum wenigsten das *Da sein* des Überweltlichen, wenn sie es auch sonst nicht charakterisieren. Sobald das religiöse Gefühl „etwas“ fürchtet, verehrt oder liebt, setzt es bereits, auch wenn es sonst gar keine Qualifizierung vornimmt, diese Realität.

Chronologisch ist ein solches abstraktes Als=real=Sehen einer religiösen Transzendenz keineswegs die erste Stufe. Gemäß der konkreten Art der Primitiven haben deren religiöse Vorstellungen meist sehr konkrete Inhalte. Trotzdem ist neuerdings von einigen Forschern, wie Andrew Lang und P. W. Schmidt, behauptet worden, es gäbe bei den Naturvölkern neben den Kultgöttern, mit denen die Menschen in Kontakt treten können, noch eine höchste Gottheit, die nur in der Idee existierte und in der Regel keinen Kult genösse. Sind auch die Nachrichten über diese „höchste Gottheit“ sehr spärlich, so werden sie doch von vielen Forschern ernst genommen und scheinen in der Tat auf religiöse

Wesenheiten zu deuten, von denen wenig mehr als die reine Realität ausgesagt wird.

Sicherer bezeugt ist die Erfahrung einer solchen überirdischen Realität (abgesehen von Philosophen, die jedoch erst nach Überwindung konkreterer Vorstellungen dazu gelangen) besonders bei Mystikern aller Art, die den Inhalt ihrer religiösen Erlebnisse nur ganz allgemein als „eine unsaßliche Gegenwart“ beschreiben.

Ich entnehme folgendes Beispiel den Bekenntnissen, die Flournoy unter dem Titel „*Une mystique moderne*“ mitgeteilt hat. „Es war eine Art inneres, aber nicht abstraktes Licht, von dem ich erfüllt war, über das ich nicht reflektierte. Einerseits hatte ich das Gefühl, nicht mehr zu sein, anderseits ergriff ich das Unsichtbare, die wesentliche Realität seiner Gegenwart, ich möchte sagen des Lebens Gottes. Ich bin ganz sicher, nichts gesehen, nichts wahrgenommen, nichts gehört zu haben; dennoch war jemand um mich und in mir, in dem Sinne, daß ich seine Realität mehr als innere denn als äußere fühlte. Es war zugleich eine Unendlichkeit und eine Intimität.“

6. Die Substantialisierung der Überwelt.

Indessen bleibt die Religiosität beinahe niemals bei einer solchen unqualifizierten Seinssetzung stehen, in der Regel geht sie weiter und substantialisiert auch das religiöse Sein. Damit verwickelt sich das religiöse Denken freilich in einen Widerspruch. Denn im Grunde schließt die Transzendenz die Substantialität im irdischen Sinne aus. Da jedoch, wie gesagt, das primitive Denken zwischen empirischem und überempirischem Sein keinen scharfen Unterschied macht, so stört dieser Widerspruch nicht, und er wird vielfach auch auf höhere Kulturstufen übernommen.

So findet das religiöse Denken keine Unmöglichkeit darin, die transzendente Macht bald substantiell, bald nicht-

substantiell zu denken. Die Götter sind manchmal sichtbar, manchmal unsichtbar, sie haben es durchaus in ihrer Macht, sich zu substantialisieren. Selbst der an sich abstrakt gedachte Christengott, der „Logos“ ist, „wird Fleisch und wohnet unter uns“.

Aber auch die nicht direkt verkörperte Transzendenz wird substantialisiert, und zwar wird dafür eine besondere Art der Substantialität erfunden: das geistige Sein.

Der Begriff des „Geistes“ ist eine psychologisch hochinteressante logische Zwitterbildung. „Geist“ bedeutet auf den Frühstufen der Kultur keineswegs wie jetzt meist „Bewußtsein“, Geist ist vielmehr eine Wesenheit, die zwar nicht materiell ist, aber doch eine „immaterielle Substantialität“ hat. Man nimmt vielfach an, und die weitverbreitete Lehre des „Animismus“ hat das zur Theorie formuliert, daß die Beobachtung des Atems, des Hauches (*ψυξις*), der als Kennzeichen des Lebens im Unterschied vom Tode festgehalten wurde, den Anlaß zu dieser Vorstellung einer immateriellen Substanz gegeben habe. Noch andere Beobachtungen, so die des Schattens, des Spiegelbildes usw., mögen hinzugekommen sein. Jedenfalls bildet sich bei den verschiedensten Völkern dieser Begriff einer immateriellen Substanz, der sich fast immer auf den Hauch oder andere empirische Erscheinungen als den ersten Denkanlaß zurückführen läßt.

Geben wir damit auch die große Bedeutung animistischer Vorstellungen zu, so darf darum doch nicht der Animismus als zureichende Erklärung für den Ursprung aller Religiosität überhaupt angesehen werden. Eine solche Anschauung verwechselt eine sehr verbreitete Sonderform der Religiosität mit dieser selber. Als Erklärung für die Entstehung der Religion bleibt der Animismus äußerlich, und sein Prinzip erscheint zufällig. Eine wirkliche psychologische

Notwendigkeit für die Entstehung der Religion wäre aus solchen äußeren, zufälligen, wenn auch verbreiteten Beobachtungen (wie die Beobachtung des fehlenden Atems beim toten Menschen eine ist) nie zu gewinnen. Jene psychologische Notwendigkeit ist allein in den Gemütsbedürfnissen des Menschen zu suchen, die in jenen Beobachtungen allerdings willkommene Anhalte zum Ausbau von erklärenden Vorstellungen findet. Besonders seitdem die Ethnologie in immer sichereren Tatsachen das Bestehen einer präanimistischen Religiosität nachgewiesen hat, darf man im Animismus höchstens die vorletzte, nie die unterste Frühstufe der Religion sehen. Und andererseits beweist auch das Bestehen einer postanimistischen Religiosität, d. h. einer solchen, die — wie die meisten philosophischen Religionslehren — den Halbmateriismus des Animismus ablehnt, daß dieser keineswegs als die Urform aller Religion gelten darf.

Der „Geist“ ist also der Denkinhalt, in dem sich die Denkform der Substantialisierung objektiviert. Er ist die Substanz schlechthin, die jedoch — um den Charakter der Transzendenz zu bewahren — als immateriell gedacht wird. Meist wird der „Geist“ zwar personifiziert, indessen ist das nicht immer der Fall. Selbst bei dem „Heiligen Geist“ der Christen, dem dritten Gliede der Dreieinigkeit, ist die Persönlichkeit nicht über alle Zweifel sicher, zum mindesten erscheint der Heilige Geist oft in sehr unpersönlicher Form.

Man vergleiche daraufhin die Stelle von der „Ausgießung“ des Heiligen Geistes (Ap.-Gesch. 2,2). „Und es geschah schnell wie ein Brausen vom Himmel, als eines gewaltigen Windes, und erfüllte das ganze Haus, da sie saßen. Und es erschienen ihnen Zungen verteilt wie von Feuer; und er setzte sich auf einen jeglichen unter ihnen. Und wurden alle voll des heiligen Geistes.“ Nach dieser Stelle ist der heilige Geist unverkennbar eine Art immaterieller Substanz, ohne Personifizierung.

Ein solcher immaterieller Kraftstoff ist auch das *Manitu* der Algonkinindianer.

7. Die Überwelt als reine Kausalität.

Die Denkform der Substantialität ist jedoch keineswegs für alle religiösen Vorstellungen notwendig. Sie kann auch fehlen, und an ihre Stelle kann der substanzlose Begriff einer transzendenten Kausalität treten. D. h. es gibt in sehr vielen Religionen Vorstellungen von überweltlichen Mächten, die ins Leben eingreifen, ohne irgendwie substantiell, auch nicht als „Geist“, gedacht zu werden.

Um derartiges psychologisch verständlich zu machen, erinnere ich an jene abergläubischen Vorstellungen, die jeder kennt. Wenn man die Zahl 13 als Unglückszahl meidet, wenn das „Verufen“ Unglück, ein Hufeisen dagegen Glück bringt, so werden dabei irgendwelche überempirische Einflüsse oder Mächte gefürchtet oder erhofft, die keineswegs irgendwie substantiiert werden. In solchen psychologischen Tatsachen haben wir Beispiele für eine Art des Denkens, die besonders in der primitiven Religiosität sehr verbreitet ist, aber auch auf höheren Kulturstufen weiterlebt. Diese überempirische, substanz- und subjektlose Kausalität ist jedenfalls eine religiöse Vorstellung, die neben dem Animismus nicht übersehen werden darf.

Ein gutes Teil jener Mächte, die durch den Zauber abgewandt werden sollen, ist nach diesem Typus zu denken. Es wäre eine irreführende Einlegung, wollte man sich diese Mächte stets als substantiell oder gar persönlich vorstellen. Aber auch verfeinerte Vorstellungen, wie die der *Ananke* oder *Moirai* bei den Griechen, des *Kismet* bei den Mohammedanern, ja der „sittlichen Weltordnung“ bei Fichte, sind letzten Endes als Wirksamkeiten zu denken, die immateriell und unpersönlich sind.

Eine solche magische Kausalität oder Kraft ist auf primitiver Stufe das „Mana“ der Melanesier. Das Mana nämlich ist eine übernatürliche Kraft, die in Dingen oder Menschen sich wirksam erweisen kann, jedoch von Geistern in dieselben hineingebracht wird. Obwohl es zuweilen scheint, als wären diese Geister mit dem Mana identisch, so gibt es doch auch Geister ohne Mana, und es ist daher anzunehmen, daß es als eine substanzlose Kraft zu denken ist.

8. Die Personifikation der Überwelt.

Neben Substantialisierung und Kausalität wird in der Regel (wenn auch nicht immer) eine dritte Denkform auf die Transzendenz angewendet: die *Personifikation*. D. h. die überweltlichen Mächte werden nicht nur substantiell und wirkend, sie werden auch als mehr oder weniger ausgeprägte Subjekte gedacht.

Diese Tendenz des Menschen, Einflüsse und Wirkungen, die er erfährt, als Äußerungen von Subjekten zu fassen, ist auch außerhalb der Religionen als „Anthropomorphismus“ eine wohlbekannte Erscheinung. Besonders der naive Mensch, das Kind wie der Primitive, sind geneigt, hinter allen Wirkungen einen persönlichen Willen anzunehmen.

Wird nun diese Personifikation in Ermangelung konkreter Inhalts als solche objektiviert, so entsteht die gestaltlose Vorstellung transzendenter Subjekte, die wir gewöhnlich als „Dämonen“ bezeichnen. Es ist keineswegs notwendig, daß der Dämon als „Geist“ gedacht werde, in der Regel macht sich der primitive Mensch über die Substanz eines solchen Dämons wenig Gedanken, wenn auch der Dämon sehr oft als „geisterhaft“ vorgestellt werden mag.

Die religiöse Personifizierung hat natürlich ihre besonderen Züge. Dem gehobenen Wertharakter der gesamten Überwelt gemäß erscheint die Persönlichkeit der überweltlichen Mächte gesteigert, wenn auch diese Steigerung oft sehr einseitig bleibt. Die Dämonen und Götter überragen den Menschen entweder rein quantitativ, da sie als riesenhaft oder unendlich gedacht werden; oder sie haben Zauberkräfte, die dem Menschen versagt sind; oft sind sie von wunderbarer Schönheit oder sie sind ethisch oder intellektuell überlegen, kurz in irgendwelcher Hinsicht dem Menschen überragend. Das verträgt sich aber durchaus auch mit minderwertigen Eigenschaften, wie es denn auch häßliche, bössartige und dumme Götter in Menge gibt.

Die Personifikation ist ungleich weit getrieben. Es gibt Übergänge von einer ganz vagen Subjektivität aufwärts bis zur ausgeprägtesten Individualität. Die Dämonen der primitiven Religionen werden zwar subjektiv, aber keineswegs individuell gedacht. Erst eine entwickeltere Mythologie führt zu eingehenderer Ausmalung der göttlichen Charaktere. Die Homerische Götterwelt dürfte in Hinsicht der Individualisierung am weitesten gegangen sein.

Man könnte Grade der Personifikation unterscheiden vom ganz unbestimmten Dämon aufwärts bis zum individualisierten Gotte; indessen gibt es so viel Übergänge und Zwischenstufen, daß eine genaue Scheidung gewaltsam wirken müßte. Auch wäre es keineswegs richtig, die ausgeprägtere Individualisierung ohne weiteres mit höherer Entwicklungsstufe gleichzusetzen. Es läßt sich vielmehr oft beobachten, daß auf den höheren Kulturstufen die Gottheiten wieder unindividueller werden. Die Götter, von denen Plato spricht, sind längst nicht mehr die steckbrieflich individualisierten Gottheiten Homers, und der vergeißelte Gott Schleiermachers hat bedeutend weniger individuelle Züge

als der Gott des Volksglaubens. Jene Individualisierung kommt in der Hauptsache dadurch zustande, daß die Personifikation sich mit dem symbolischen Denken trifft, und durch Aufnahme solcher symbolischen Züge wird der vage Dämon zum konkret vorstellbaren Gotte.

9. Die Entstehung konkret-vorstellbarer Göttergestalten.

Es sei nun an einigen Beispielen dargelegt, in welcher Weise sich das komplexe, symbolisierende Denken mit den gekennzeichneten Kategorien des Denkens vereinigt.

Als erste Gattung religiöser Symbole lernten wir oben Naturerscheinungen kennen. Sobald man beginnt, hinter diesen und doch als identisch mit ihnen persönliche Wesen zu denken, entstehen Naturgottheiten, wie sie bei sehr vielen Völkern nachweisbar sind. Dieser Prozeß, verallgemeinert, ergibt die von uns oben als richtig, wenn auch einseitig gekennzeichnete „naturalistische“ Lehre über die Entstehung der Götter. Bei den griechischen, den germanischen, den indischen, den babylonischen und vielen andern Gottheiten ist dieser naturhafte Ursprung noch ziemlich deutlich zu erkennen. Anfangs betete man offenbar überall den Himmel, die Gestirne, Blitz und Donner selber an, bis diese Naturerscheinungen, als man menschenähnliche Göttergestalten dahinter zu denken begann, zu Wohnungen der Götter wurden. — Diese Trennung war bei fortschreitender Naturbeobachtung unvermeidlich; denn eine solche mußte notwendig das Denken auf das physikalische Wesen dieser Naturerscheinungen führen. Damit war aber natürlich eine festgewurzelte religiöse Gewohnheit nicht aufgehoben, sie paßte sich nur an, indem sie hinter den physikalischen Objekten dämonenhafte Wesen suchte, die als Gegenstände religiösen Glaubens weniger Anstoß boten als die Natur-

erscheinungen selber. Indem jedoch diese dämonenhaften Gestalten noch immer mit ihrem Symbol vereinigt blieben, waren gewisse Charakterzüge gegeben. In den Tropen mußte der Sonnengott, da hier die Sonne vor allem als sengende, zerstörende Macht empfunden wird, düstere Züge tragen, während er im Norden milden Charakters schien. Die Vergottung der Naturerscheinungen hat in jedem Volke ihre eigne Geschichte und psychologische Erklärung, der wir hier nicht im einzelnen nachgehen können: die Hauptzüge der Entwicklung jedoch, die Loslösung vom Objekt und die doch durch dies Objekt bedingte Individualisierung, sind bei den meisten Völkern übereinstimmend.

Die Vergottung eines Tieres liegt dann vor, wenn das Tier als Verkörperung einer auch außerhalb dieses Tieres denkbaren transzendenten Wesenheit gedacht wird. Das Verhältnis zwischen dem wirklichen Tier und der darin inkorporierten Wesenheit ist keineswegs immer leicht zu bestimmen, wechselt wohl auch innerhalb derselben Religion. Es gibt mannigfache Unterschiede von fast völliger Identität zu nur ganz gelegentlicher Inkorporierung der Gottheit in dem Tier. Ist aber die Gottheit einmal vom Tiere losgelöst, so wird das Tier zum Boten des Gottes oder zum ganz äußerlichen Symbol, dessen innere Beziehung mit der transzendenten Wesenheit gar nicht mehr empfunden wird, wie etwa bei den Symboltieren der Apostel, die kaum mehr Beziehung mit diesen haben als die Wappentiere zu dem Rittergeschlecht, das sie im Schilde führt. Wo sich aber die Gottesvorstellung aus einer ursprünglichen Tierverehrung löste, trug der Charakter des Tiers zur Individualisierung der Gottheit mancherlei bei, wenn auch der magische Charakter der Tiere keineswegs immer mit ihrem empirischen identisch ist.

Auch durch Vergottung von Menschen sind vielfach individualisierte Götter entstanden, indem sich der sterbliche Mensch in der Vorstellung des Volkes in eine losgelöst von seiner leiblichen Existenz bestehende Wesenheit verwandelt. Bei den „Helden“ alter Mythen, wie Herakles oder Theseus, können wir hinter der Vergottung noch ziemlich deutlich die menschliche Persönlichkeit erkennen. Bei vielen Völkern, selbst bei so hochkultivierten wie den Ägyptern und den Römern der Kaiserzeit, war die Vergottung des Monarchen sozusagen staatsrechtlich eingeführt. Am deutlichsten läßt sich für uns die Vergottung bei solchen Persönlichkeiten verfolgen, deren Leben im Lichte der Geschichte oder wenigstens im Dämmerglanz der Legende abläuft, wie bei Buddha, Jesus, Mohammed.

Weniger leicht zu durchschauen ist die Vergottung künstlicher Objekte. Bei den Augenblicksgöttern, die in den Fetischen wohnen, kann man von einer wirklichen Loslösung darum nicht sprechen, weil sie mit ihrem Objekt vergehen. Bei den meisten Götterdarstellungen höherer Religionen ist die Göttervorstellung früher da als die bildliche Darstellung; diese wird nicht darum verehrt, weil sich die Gottheit von ihr losgelöst hätte, sondern die Vereinigung von Gott und Bild ist in diesem Fall später als das Bestehen der Gottesvorstellung. Dennoch haben die bildlichen Darstellungen oft viel zur Individualisierung der Gottheit beigetragen. Der Umstand, daß sich die meisten Christen Jesus als einen milden schlanken Mann mit weichem gescheiteltem Lockenhaar und blondem Vollbart denken, hat keineswegs als allgemein verbreitete Vorstellung die Bilder entstehen lassen; nein, in der Kunst, bei einzelnen Künstlern bildete sich eine zunächst rein künstlerische Tradition, die nachher die religiöse Vorstellung des Volkes beeinflusst hat. Auch der „Madonnenthypus“, wie er heute als weitver-

breitete Vorstellung im Volke lebt, ist als Folge der bildnerischen Darstellungen anzusehen.

10. Weitere Ausgestaltung der Göttervorstellungen.

Sobald die Gottheiten als bestimmte Persönlichkeiten entstanden waren, vollzog sich die Entwicklung zu immer größerer Plastik von selber. Man begann die göttlichen Eigenschaften aufs bestimmteste herauszuarbeiten, legte sie dogmatisch fest, ja man stellte sie vielfach in einer gewissen Selbständigkeit neben die Götter. Oft auch entstanden bestimmte Eigenschaften durch Verschmelzung mit ursprünglich selbständigen Gottheiten. Die Inhärenz der Eigenschaften wird ebenfalls verschieden gedacht: oft bedarf es besonderer Nahrung, um den Göttern ihre göttlichen Eigenschaften zu erhalten. So ist z. B. in mehreren Mythologien die ewige Jugend der Götter nur durch eine bestimmte Speise gewährleistet. Als Beispiel für die Verselbständigung mancher Eigenschaften mögen Odins beide Raben Hugin und Munin gelten, die ihm seine Weisheit ins Ohr flüstern, oder Thors Hammer, in dem sich seine Kraft symbolisch verselbständigt. Besondere Qualitäten der Gottheit werden zu besonderen Erscheinungsformen, zuletzt zu beinahe selbständigen Persönlichkeiten, in die allerdings ihrerseits wieder alte Traditionen aufgenommen werden, im Hinduismus: Vishnu und Schiva sind in gewissem Sinne selbständig, zugleich aber auch Erscheinungsformen Brahmas. Es ist unmöglich, hier auch nur annähernd der Gestaltensfülle nachzugehen, die sich durch das Zerfließen mehrerer Gottheiten in eine und die Spaltung einzelner göttlicher Persönlichkeiten durch Verselbständigung bestimmter Qualitäten ergibt. Oft auch werden — z. B. im Spätgriechentum — einzelne Eigenschaften zu abstrakten Personifikationen: Sophia, Justitia und andre mehr.

Was die einzelnen Eigenschaften anlangt, so gibt es kaum eine, die nicht einem Gotte als Attribut beigelegt worden wäre. In der Regel sind die Götter in ihren Eigenschaften nur Projektionen der Menschenart, die das Bild der Götter nach ihrem Bilde schuf. Schon Xenophanes bemerkte, daß die Götter der Äthiopier schwarz, die der Griechen dagegen weiß seien. Das ist im Geistigen ebenso wie mit den äußern Eigenschaften. Nur kommt auf höherer Kulturstufe, wo sich Ideale, die über die Wirklichkeit hinausgehen, bilden, hinzu, daß die Götter mehr und mehr zu Trägern dieser idealisierten Eigenschaften werden. Die Götter werden zu dem, was der Mensch sein möchte, aber nicht sein kann. In ihnen verkörpert sich nicht nur das Sein des Menschen, auch sein „Anderzsein“, die ideale Ergänzung zu seinem eignen Wesen. Auf diese Weise werden die Götter zugleich Bild und Gegenbild des Menschen.

Im allgemeinen sind daher die Götter ein vorzüglicher Wertmaßstab für die Kulturstufe eines Volkes. In dem Maße wie sich das religiöse Gefühl mit ethischen, ästhetischen, logischen und anderen Forderungen verbindet, in dem gleichen Maße erhalten auch die Götter ethische, ästhetische, logische Qualitäten.

11. Die Räumlichkeit der Überwelt.

Auch die Denkformen der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit werden — natürlich ebenfalls mit gewissen Umbildungen — auf die Überwelt angewandt, obwohl dieser oft eine prinzipielle Überlegenheit über Zeit und Raum ausgesprochen wird. Über derartige Widersprüche kommt das gefühlsgetragene Denken jedoch leicht hinweg.

Was zunächst die Räumlichkeit anlangt, so ist die Überwelt, wie sie begrifflich nicht scharf von der Erfahrungs-

welt zu trennen ist, auch räumlich nicht rein von ihr zu scheiden. Da sie, wie gezeigt, hineinwirkt in die Erfahrungs-
welt, so muß sie auch in gewissem Sinne teilhaben an deren Räumlichkeit. Wo sich eine überweltliche Macht in irgend-
einem Gegenstand, einem Fetisch, einem Baum, einem Tier, einem Tempel, verkörpert, tritt sie damit ein in die irdische Räumlichkeit, wenn ihr daneben in der Regel prinzipiell auch eine gewisse Freizügigkeit und die Fähigkeit, an mehreren Orten zugleich zu sein, zugebilligt wird. Sehr klar sind die religiösen Vorstellungen in dieser Hinsicht nicht. Zum mindesten kennt die Allgegenwart der göttlichen Wesen Grade. Wenn z. B. die Wunderkraft der Madonna auch nicht ausschließlich in Lourdes oder der iberischen Kapelle von Moskau lokalisiert gedacht wird, so offenbart sie sich doch an solchen Stellen und in ebender dortigen sinnhaften Darstellung mit besonderer Macht und Häufigkeit. Wo ein Gott besonders verehrt wird, da hält er sich auch gern auf. *Cujus religio, ejus regio!*

Manche Religionen lehren dabei ausdrücklich die Allgegenwart der Gottheit. Der pantheistischen Vorstellung nach wirkt sich Gott in jedem Sein und Wesen aus. Freilich ist eine solche Allgegenwart noch keineswegs Unräumlichkeit, die auch zuweisen gelehrt wird. Eher ist sie das Gegenteil davon. Auch führt die Allgegenwart notwendig wieder zu allerlei Spaltungen, Untererscheinungen, die doch wieder identisch gedacht werden mit der Hauptgottheit.

Daneben wird jedoch zuweisen auch die Überwelt räumlich sorgsam geschieden von der irdischen Welt, und nur auf gelegentlichen Reisen kommen die Götter herab. Die Welt der Götter befindet sich auf dem Olympos, in Asgard, im Himmel oder unter der Erde. Derartige Vorstellungen sind in den Anfängen durchaus räumlich-konkret zu nehmen und erst auf Spätstufen der Entwicklung ver-

geistigen sie sich so, daß der „Himmel“ und die „Hölle“ in die Seele des Menschen selber verlegt werden.

12. Die zeitlichen Bestimmungen der Überwelt.

Mit den zeitlichen Eigenschaften der Überwelt verhält es sich ähnlich wie mit den räumlichen. Zuweilen ist die Überwelt dem gleichen Zeitverlauf unterworfen wie die Erfahrungswelt. Wenn auch in andern Größenverhältnissen, so leben doch auch Götter und Dämonen innerhalb der irdischen Zeit. Sie werden geboren und sterben, können jedoch wieder auferstehen. So wenig klar die zeitlichen Vorstellungen in der Regel durchdacht sind, wirklich aufgehoben im Sinne metaphysischer Überzeitlichkeit sind sie selten. Der Fetischanbeter schafft sich sogar seinen Gott und zerschlägt ihn wieder.

Andererseits wird oft die Ewigkeit ebenso wie die Allgegenwart ausdrücklich den Göttern als Eigenschaft zugeschrieben. Indessen ist auch der Begriff der Ewigkeit selten konsequent gedacht. Meist ist die Ewigkeit nur in der Zukunftsdimension unendlich; in der Richtung der Vergangenheit ist das nicht der Fall, da ja die „ewigen“ Götter erschaffen oder geboren worden sind.

Oft denkt man sich die Ewigkeit der Götter ähnlich wie die der Könige. *Le roi est mort, vive le roi!* Nur eine Inkorporation vergeht, in anderer lebt der Gott weiter. Das ist der Fall bei den Gattungsgöttern, d. h. dem transzendenten Gattungswesen, das in allen Individuen derselben Tiergattung mitgedacht wird. In dieser Hinsicht war z. B. der Apisstier ewig.

Zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit gibt es mancherlei Verbindungen. Der christliche Gott ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, in *saecula saeculorum*, ist der, der da war, ist und sein wird, aber auch er steigt in der Inkorporation

als Jesus herab in die Zeitlichkeit, wohnt 30 Jahre lang unter uns, allen Stufen der Reifung unterworfen, und stirbt dann, um in die Ewigkeit einzugehen.

Oft freilich wird auch die Ewigkeit wie die Unräumlichkeit sorgfältig geschieden von der Zeitlichkeit. Es gibt ein zeitliches Jenseits, wie es ein räumliches gibt. Für den Christen ist die „Ewigkeit“ ein Zeitraum, der erst nach dem Tode, wohl gar erst nach dem Jüngsten Tage anhebt. Auch den Germanen schwebte, wohl unter christlichem Einfluß, die Vorstellung einer jenseits der Götterdämmerung beginnenden neuen Zeit vor.

13. Die Namengebung.

Für die intellektuelle Eroberung der Überwelt ist außer der Anwendung der bisher besprochenen Denkformen auch die **N a m e n g e b u n g** von größter Wichtigkeit.

Die Bezeichnung durch die Sprache ist ja auch für die Begriffsbildung des täglichen Lebens von höchster Bedeutung. Das Denken des Menschen erhebt sich dadurch über das Denken des Tieres, daß es die Dinge **b e n e n n e n** kann. So erlangt das Denken erst seine Souveränität.

Aus diesem instinktiven Bewußtsein von der Wichtigkeit der Bezeichnung entspringt die oft hohe Verehrung, die dem „Namen“ auch im Leben zukommt. Die Namengebung in der Taufe wird zu hohem, religiös geweihtem Feste; die Frau gibt bei der Ehe ihrem alten Namen auf als Symbol für den Eintritt in ein neues Leben; neue, klangvollere Namen werden als Zeichen höchster Ehrung von Königen verliehen, und was derartiger Bräuche mehr sind.

Diese Einschätzung des Namens als Symbol für das Wesen wird auch in die Religion übertragen. Der Name wird für das Wesen selber hingenommen. Den Namen

kennen, heißt den Gott haben. „Geheiligt werde dein Name!“ geht nicht bloß auf den Sprachlaut. Es wird getauft *eis to ðvoua Χριστοῦ*. Der Name eines Gottes, über ein Gefäß gesprochen, gilt in vielen Religionen als Heiligung des Inhalts. Bei den Israeliten durfte der Name „Jahve“ nicht ausgesprochen werden, er wurde umschrieben durch andere Bezeichnungen.

14. Die Ausspinnung von Götterfabeln.

Das menschliche Denken und Empfinden begnügt sich jedoch keineswegs damit, das reine Sein und Wesen der überirdischen Mächte darzustellen. Hatte man erst eine göttliche Gestalt, so wollte man mehr von ihr wissen und zwar alles, was man von irdischen Personen auch zu wissen strebt. Die mythische Phantasie der Völker arbeitet ganz ähnlich der epischen Phantasie. Wir kennen deren Verfahren: hat sie sich erst eines Helden bemächtigt, so erfindet sie eine Vorgeschichte zu seinem Leben, erzählt von Ahnen, Herkunft und Geburt, erfindet ihm Geliebte und Frauen, weiß von Hochzeit und Kindern zu erzählen, spinnt Fabeln von immer neuen Kämpfen und Siegen aus, und pflegt eine besondere Gloriole um seinen Tod zu weben. Die epische Dichtung aller Völker verfährt in dieser Weise.

Und ebenso die Mythologie. Alle großen Momente und Geschehnisse des irdischen Lebens werden auch im Leben der überweltlichen Gestalten festgehalten und weitererzählt.

Zunächst werden Herkunft und Geburt des Gottes zum Gegenstand phantasievoller Erfindung gemacht. Oft werden mehrere Ahnengenerationen erdichtet, und besonders die Geburt des Gottes wird umgeben mit aller mythischen Dekoration. Selbst wenn der Gott in einem Stalle zur Welt kommt, gehen seiner Geburt doch Weissagungen voraus, und Zeichen und Wunder begleiten sie.

Eine ganze Reihe mythologischer Motive waren jedoch auch durch die Vielheit der Gottheiten, ihr Nebeneinander gegeben. Ihre Gemeinsamkeit, ihre über- und Unterordnung, ihre Freundschaften wie Feindschaften geben naturgemäß ebensoviel Motive für die mythische Erfindung her. So weiß man aus der Überwelt wie aus der Menschenwelt von glücklichem wie unglücklichem Familienleben, von Herrscherglanz und Palastrevolutionen, von Parteikämpfen wie auswärtigen Kriegen zu erzählen. Polytheistische Religionen geben dazu naturgemäß mehr Gelegenheit als monotheistische. Indessen selbst die im Prinzip monotheistische christliche Mythologie muß der dichterischen Phantasie die Tore öffnen, und in den Mächten der Finsternis, Satan oder Luzifer, erfindet sie Gegenspieler, und man braucht nur bei Milton oder Klopstock nachzulesen, welche Fülle von mythologischen Beziehungen selbst innerhalb monotheistischer Vorstellungskreise Raum hat.

Wie im irdischen Leben sind auch bei Göttern die erotischen Beziehungen der willkommenste Gegenstand der dichterischen Ausschmückung. Auch hier hat nicht einmal vor Jesuleuscher Gestalt die Mythenbildung Halt gemacht, und in Maria von Magdala etwas wie eine unglücklich Liebende ihm nahegebracht, wenn auch das Evangelium selbst in diesem Punkte sehr diskret ist. In andern Mythologien macht sich die erotische Phantasie viel ungehemmter breit. Die Liebesabenteuer des olympischen Zeus waren außerordentlich zahlreich, und die seiner Mitgötter standen den seinen nicht nach.

Aus der Erfindung solcher erotischen Beziehungen folgt dann mit einer gewissen Nothwendigkeit die göttliche Nachkommenchaft. Wie die Sterblichen zeugen auch die Unsterblichen Nachkommen. Selbst der sehr abstrakt gedachte

Gott des Spätjudentums zeugt einen Sohn, der als solcher zugleich Stifter und Gott der christlichen Religion wird.

15. Weltentstehungsmythen.

Einen besondern Raum pflegen in den Mythologien die Weltentstehungs- und Weltuntergangserzählungen einzunehmen.

Von der Bibel her sind wir gewöhnt, das Dogma von der Schöpfung durch Gott — schon darum, weil es am Anfang des ganzen Buches steht — als besonders wichtig anzusehen, und in der That ist es in der jüdisch-christlichen Tradition auch zu hohem religiösen Ansehen gelangt. Indessen darf man das nicht verallgemeinern. In den meisten Religionen hat der Schöpfungsmythus — soweit er überhaupt besteht — keineswegs diese Bedeutung, wenn er auch meist zu religiösen Vorstellungen, Göttergestalten vor allem, in Beziehung gesetzt wird. Indessen sind die Welterschöpfungsmythen weder immer religiösen Ursprungs, noch sind sie überall fruchtbar gemacht worden für das religiöse Leben. Das ist eigentlich nur in der jüdisch-christlichen Tradition geschehen.

Ich betrachte zunächst kurz die außerreligiösen Schöpfungsmythen. Sie sind theils aus reiner Freude am Fabulieren, theils aus philosophischem Spekulationsbedürfnis entstanden. Aber man darf nicht meinen, daß darum, weil Götter darin vorkommen, diese Lehren entstanden seien, um ein religiöses Gefühl zu befriedigen oder religiösen Zwecken zu dienen: man nahm nur die bereits vorhandenen Götter zu Hilfe, um sie als *dei ex machina*, als Schöpfer und Erhalter der Welt zu verwenden, einerseits weil sie ihrem transzendenten Wesen nach sehr geeignet waren, dort einzutreten, wo im Umkreis des Irdischen keine zureichende Erklärungsmöglichkeit sich fand, dann auch, weil man sie bei

dem ins Unendliche ausdeutbaren und variirbaren Wesen der Götter beliebig für solche Erklärungszwecke umgestalten konnte.

Der menschliche Geist sucht zur Erklärung der Welt=schöpfung nach Modellen in der Erfahrung, und in der That findet er eine Reihe von Vorgängen, die ihm typisch erscheinen für das Hervorgehen höherer Gebilde aus niederen, da ein Hervorgehen aus dem Nichts ihm natürlich nicht auffindbar ist. Diese Modelle, die zum Theil sehr naheliegen, sind bei den verschiedensten Völkern in verwandter Weise nachzuweisen, ohne daß man darum eine gegenseitige Beeinflussung anzunehmen hätte. Im Gegentheil, diese Analogien sind so naheliegend, daß der Mensch mit psychologischer Nothwendigkeit darauf kommen mußte.

Sehr weit verbreitet ist die Vorstellung von einem Hervorgehen der Welt aus dem Chaos, wofür vermutlich Beobachtungen der Ausscheidung von Kristallen oder festen Bestandteilen aus einer gemischten Flüssigkeit anregend gewesen sind. So scheiden sich Wasser und Land, Himmel und Erde.

Auch das Hervorgehen des Tages aus der Nacht gibt naheliegende Analogien für die Kosmogonie her. Die Nacht, d. h. die Urfinsternis, gilt als Symbol des Ungelesenen, Ungewordenen, des Nichts.

Ferner liefern Beobachtungen des organischen Wachstums Analogien für die Schöpfung der Welt. Wie eine Pflanze aus dem Samen, wie ein Tier aus dem Ei, wie das Kind aus dem Körper der Mutter entsteht die Welt. So geht in indischen und ägyptischen Mythen die Welt aus einer Lotusknospe, bei manchen polynesischen Völkern aus einer Kokosnuß hervor, oder die Welt ist eine Kokosnuß, deren Mittelpunkt die unsichtbare, rein geistige „Wurzel aller Dinge“ ist, in deren Innerem eine Frau lebt, die

Stücke aus ihrem eignen Körper heißt, aus denen dann die Götter hervorgehen. Sehr verbreitet ist auch die Vorstellung eines „Welteis“.

Des weiteren ist natürlich die Analogie einer zweckbewußten Konstruktion durch menschliche Tätigkeit Vorbild für die Welterschöpfung geworden. Da jedoch die natürlichen Handlungen des Menschen keine ausreichende Ähnlichkeit für die Schaffung der Welt aus dem Nichts bieten, so muß man übernatürliche, das heißt zauberhafte Handlungen heranziehen. In der That liegt die Vorstellung, daß die Welt durch ein Zauberwort oder eine Zauberhandlung entstanden sei, der naiven Phantasie sehr nahe, als Zauberer wird irgendein Gott eingeführt und oft eine der anderen Analogievorstellungen damit verknüpft, so daß das göttliche Zauberwort das Licht von der Finsternis scheidet, oder daß ein Gott mit einer Angel das Land aus der anfangs alles bedeckenden Meerflut herauszieht. Damit ist dann der Anschluß der kosmogonischen Vorstellungen an die religiösen gewonnen, der keineswegs überall vorhanden ist. Die Welt ist das durch Zauberkraft ins Leben gerufene Werk eines Gottes.

Als Beispiel stehe hier ein babylonischer Schöpfungsmythos, worin es heißt: „Marduk fügte ein Rohrgeslecht auf der Fläche des Wassers zusammen, Erdmasse machte er, schüttete sie mit dem Rohrgeslecht zusammen. Damit die Götter in Wohlbehagen darauf wohnen sollten, schuf er Menschen; Aruru schuf mit ihm Menschengeschlecht, Tiere des Feldes und Lebewesen im Freien schuf er, den Tigris und Euphrat schuf er, machte sie auf der Erde. Ihre Namen nannte er wohl. Gras, Halme der Wiese, Rohr und Schlingpflanzen machte er, das Grün des Feldes machte er, die Länder, Wiesen und das Schilf. . . .“

Man sieht, soweit es möglich ist, arbeitet die Phantasie mit empirischen Vorstellungen (dem mit Sand bedeckten Rohrgeslecht auf der Fläche des Wassers); nur wo

solche sich der Analogie nicht bieten, tritt die übernatürliche, unerklärte Zauberhandlung ein.

Sehr oft geht ein Götterkampf der Welterschöpfung voraus. Nach dem babylonischen Siebentafel-Epos *Enuma eliš* muß Marduk erst die Göttin *Tiāmat* töten, deren Leichnam er zum Baue der Welt benutzt. Nach dem chinesischen Bericht des Dichters (4.—5. Jahrh. n. Chr.) kämpft einer der Urkaiser mit *Kung-Kung*, dieser stößt gegen den Himmelspfeiler, den *Puh-tschou-Berg*, zerhaut die Säulen des Himmels und zerschneidet die Bänder der Erde. Auch in der persischen Überlieferung ist mit der Welterschöpfung ein Götterkampf, der sich zwischen *Ahura-mazda* und *Angra Mainia* mit ihren Heerschaaren abspielt, verbunden. In die biblische Überlieferung klingt noch ein Mythos vom Kampfe *Jahves* mit einem Drachen hinein.

Eigentlich religiöse Bedeutung erhalten derartige Kosmogonien jedoch erst dort, wo sie nicht bloß die spekulierende Phantasie, wo sie auch das religiöse Gefühl beschäftigen, wo sie also nicht bloß eine primitive Wissenschaft darstellen, sondern der religiösen Verehrung Stoff liefern. Das geschieht aber dadurch, daß die That der Welterschöpfung zur Erhöhung und Glorifizierung der Gottheit verwendet wird und so zurückstrahlt in die Anbetung des Gläubigen. Dieser religiöse Charakter der Kosmogonie tritt am reinsten heraus bei der Welterschöpfungslehre der Hebräer, die an sich eine ziemlich abstrakte Gestaltung der späteren Priesterschaft ist, ihren religiösen Hauptzweck aber darin sieht, Gott als Erschaffer der Welt hinzustellen, die er selber am siebenten Tage als gut befindet. Daß Gott aber der Schöpfer der Welt und alles dessen, was darinnen lebt, ist, klingt als Preis und Jubelhymnus durch die ganze Bibel. „Der du die Erde und die Welt geschaffen hast und sprichst: Kommt wieder, Menschenkinder“ tönt es aus den Psalmen, und im Apostolischen Glaubensbekenntnis wird als eine der wichtigsten Titel Gottvaters genannt, daß er „Schöpfer Himmels und der Erden“ sei.

In dieser Konsequenz ist in anderen Religionen die Tat der Welterschöpfung nicht zur Beslückelung der gläubigen Ehrfurcht ausgenutzt worden. Indessen fehlen auch in vielen anderen Glaubensformen derartige Aussprüche nicht. Im Amon-Hymnus von Kairo zum Beispiel wird der Gott angeredet: „Oberster aller Götter, Herr der Menschheit, Vater der Götter, der Menschen machte und die Tiere schuf, der Herr dessen, was da ist, der den Lebensbaum schafft, der das Kraut macht und Fruchtbäume, der das Vieh ernährt. — — Preis dir, der den Himmel erhebt und die Erde gründete.“

16. Weltuntergangsmythien.

Wie die Weltentstehungsmythien sind auch die Weltuntergangsmythien keineswegs immer religiösen Ursprungs, sie werden jedoch einbezogen in den religiösen Gedankenkreis und erbringen religiöse Werte eigener Art.

An sich ist der Weltuntergang von der Welterschöpfung nicht etwa radikal zu trennen, sondern beide stehen oft genug in Verbindung miteinander, da in der Regel die Welt nicht völlig untergehend vorgestellt wird, sondern nur eine Epoche der Welt ein Ende findet, während aus diesem Zusammenbruch eine neue Welt hervorgeht. Auf diese Weise schafft der Weltuntergangsmythos nur eine Weltperiodik, eine Folge von Weltaltern, und auch diejenigen Lehren, die von einer fundamentalen Katastrophe sprechen, nehmen doch alle das Fortbestehen einer transzendenten Welt an. Auf diese Weise führen die Weltuntergangsmythien zu den Paradieses- und Jenseitsmythen hinüber.

Daß die Welt nicht als ewig dauernd gedacht wird, ist insofern leicht psychologisch einzusehen, als der menschliche Geist, der alles, was ihn umgibt, vergehen sieht, mit einer gewissen Notwendigkeit diese an Einzel dingen gemachte Beobachtung auch auf die Gesamtheit überträgt.

Und zwar denkt er diese Gesamtkatastrophe durchaus nach Analogie solcher Einzelkatastrophen, die er zu beob-

achten Gelegenheit hat. Unter diesen stehen die Wasser- und Feuerkatastrophen obenan, und infolgedessen finden wir denn auch die Vorstellungen von Weltflut und Weltbrand bei den verschiedensten Völkern der Erde. Mögen sich auch Wanderungen der Sage nachweisen lassen, so ist doch auch ohne derartige Übertragung das universelle Auftauchen von Sintflut und -brandsagen psychologisch durchaus denkbar.

Daß der Sintflutmythus nur dort entstehen oder zum mindesten nur dort Boden finden konnte, wo man die Gefahren großer Überschwemmungen aus eigener Erfahrung kannte, zeigt bereits der Umstand der tatsächlichen Verbreitung dieser Mythen. Sie fehlen ganz, wo große Wasserkatastrophen infolge des Klimas zu den Seltenheiten gehören, also in Afrika, in Arabien und in Zentralasien. Sie kommen jedoch zu hohem Ansehen und reichem Ausbau in solchen Ländern, die stark von Flutgefahren bedroht sind, also in Mesopotamien, in Indien, in Europa, in Amerika und Polynesien. Die Frage, ob eine ständige Bedrohung durch Wassersnot, ob ein ganz bestimmtes Ereignis die Mythenbildung erzeugt hat, erscheint uns daneben als sekundär und ist für den einzelnen Fall auch schwer ganz aufzuhellen.

Ebenso wie die Flutsage selber in gewissen Erfahrungen des Lebens eine sehr verbreitete Grundlage hat, so lassen sich auch gewisse Nebenmotive mit einer großen Regelmäßigkeit feststellen, deren Auftreten ebenfalls psychologisch zu erklären ist. Dazu gehört vor allem das Motiv der Rettung einzelner Menschen, sei es durch einen rettenden Fisch, sei es durch ein Schiff. Auch derartige Führungen der Fabel sind so naheliegend, daß man getrost der äußeren Übertragung entraten und einen jeweiligen autochthonen Ursprung annehmen kann. Ebenso wenig darf man jedoch aus Ab-

weichungen ohne weiteres auf das Fehlen einer Übertragung schließen.

Nicht viel weniger verbreitet als die Flutsagen sind die Weltbrandmrvthen. Wie stark eine Feuerkatastrophe das Gemüth und die Phantasie zu ergreifen vermag, wissen wir aus dem Leben zahlreicher Dichter, in deren Werken ein in der Jugend erlebter großer Brand meist deutliche Folgen zeitigt. Bei den Indianervölkern Nordamerikas mögen die großen Präriebrände die Phantasie erregt, bei den Nationen der heißen Zone im allgemeinen die verdorrnde und ertötende Sonnenglut die Anregung gegeben haben.

Neben diesen Hauptformen der Weltzerstörungsmrvthen gibt es noch eine Reihe weiterer, die Wundt zusammenfaßt als apokalyptische Weltuntergangsmrvthen. Die Phantasie überträgt und steigert ins Ungeheure alle Schrecken und Plagen, die im Leben irgendwie vorkommen: Hunger und Heuschreckenplagen, Krankheit und wilde Tiere. Das Buch Daniel oder die Offenbarung des Johannes geben reichliches Belegmaterial für derartige Phantasieschöpfungen.

Als religiöse Werke sind solche Dichtungen erst dann anzusehen, wenn sie Ausdruck der Verehrung für die transzendenten Mächte sind. Man kann den Unterschied zwischen vorreligiösen und religiösen Mrvthen sehr gut an einem Vergleich zwischen dem babylonischen Gilgameschepos und der biblischen Sintflutgeschichte erkennen. Dort haben wir eine weltliche Dichtung, hier eine religiöse Darstellung. Welche klägliche, jede Verehrung geradezu ausschließende Rolle spielen die Götter in der babylonischen Dichtung z. B. an der Stelle, wo sie „wie ein Hund zusammengekauert“ an der Ringmauer lagern und in erbärmlicher Furcht winseln! Wie ganz anders steht der zürnende und strafende Gott des Alten Bundes da! Verehrung fordernd und Verehrung erzwingend ragt er hier auf, als Richter über Gut

und Böse. Damit aber hat der Weltuntergangsmythos erst einen religiös-ethischen Sinn erhalten. Das kosmische, von transzendenter Macht regierte Geschehen steht in Beziehung zum Ich des Menschen und wird von diesem auch so empfunden. Das ist auch der religiöse Sinn der verschiedenen Apokalypsen und anderer Mythen vom Weltende, die die christliche Phantasie später hervorgebracht hat. Zugleich aber dämmert hinter allen diesen Katastrophen die Ahnung einer neuen Welt, meist eines besseren Jenseits auf, das als Lohn für gottgefälliges Leben angesehen wird, und damit knüpfen sich die Weltuntergangsmymhen an diejenigen, die von Fortexistenz und Jenseits zu erzählen wissen.

17. Die Fortexistenz der Seele.

Auch die Mythen von der Fortexistenz der Seele und ihrem Aufenthalt in einem mehr oder weniger transzendenten Jenseits sind keineswegs rein religiösen Ursprungs.

In diesen Mythen läßt sich eine gewisse Konsequenz der Entwicklung aufweisen, die in mehreren Etappen vom einfachen Glauben an ein Fortbestehen der Seele bis zur Vorstellung eines oder mehrerer besonderer Seelenreiche führt. War nämlich der Glaube an eine vom Leibe abtrennbare Seele einmal gegeben, so mußte das Überleben der Seele beim leiblichen Tode als unbedingt notwendiger Schritt angesehen werden, zumal mannigfache Gefühlsmotive, Furcht wie Hoffnung, diesen Glauben stärkten. Wir hätten als erste Etappe also den Glauben an ein vom Leibe unabhängiges Weiterbestehen der Seele. Als Aufenthaltsort dieser Seelen wird in der Regel die Nachbarschaft ihres früheren Aufenthaltsortes gedacht. Sie umschweben unsichtbar noch immer die Lieblingsstätten ihres irdischen Daseins und die Menschen, die ihnen nahestanden. Einen derartigen Ahnenglauben, der in Resten wenig-

stens fast auf der ganzen Erde nachweisbar ist, finden wir besonders in Japan und China. In Japan z. B. pflegt man den Manen der Ahnen besondere Totentafeln (Thai) zu setzen, die auf einem Sims, „Sims der erlauchten Seele“ genannt, angebracht werden. Diese Thai repräsentieren die Seelen der Abgeschiedenen, denen zu bestimmten Zeiten Speiseopfer dargebracht werden, und zu denen man betet.

Indessen mußte für den Glauben an eine Fortexistenz der Seelen dennoch die Raumfrage ein Problem werden. Die Phantasie mußte notgedrungen sich an mancherlei stoßen; sie konnte sich, sobald sie das versuchte, unmöglich ein klares Bild von der Existenz der unsichtbaren Seelen an demselben Orte machen, an dem das eigne Alltagsleben verlief. Gerade dann, wenn religiöse Verehrung die Seelen der Abgeschiedenen umgab, mußte das Bedürfnis nach einer gewissen Distanz sich einstellen. Derartigen Schwierigkeiten überhob jedoch die Verlegung der Seele in ein besonderes Reich, das zum Teil ebenfalls als irdisch, zum Teil jedoch als transzendent vorgestellt wurde. Vielfach ist es, darin stimmen Mythen sehr verschiedenartiger Herkunft überein, vom Reiche der Lebenden durch ein großes Wasser geschieden. So hätten wir als zweite Stufe der Entwicklung dieser Mythen den Glauben an ein besonderes Totenreich. Bei vielen amerikanischen Stämmen ist der Aufenthalt der Abgeschiedenen ein Geisterdorf. Nach der Vorstellung der Pawneeindianer z. B. gelangt die Seele auf einem dunklen Wege über ein finsternes Wasser, über das eine Brücke führt, in ein liches Dorf. Ähnliche Sagen finden sich in Polynesien und Australien, wo allerdings das Totenreich entweder in den Himmel oder unter die Erde verlegt wird. Das letztere gilt auch von dem Schol der Hebräer, dem Hades der Griechen, dem Niflheim der Germanen. Genauere Vorstellungen über das Verhältnis in

diesen Totenreichen findet man nur ganz wenige. Meist sind die Bewohner schattenhaft gedacht, müssen z. B. — wie bei Homer — erst Blut trinken, um Erinnerung und Sprache zu erlangen.

Eine dritte Entwicklungsstufe dieses Mythenproblems finden wir dort, wo das Jenseits als die Ergänzung und Erfüllung des Diesseits gedacht wird, in dem der Gute seinen Lohn, der Böse seine Strafe findet. Das setzt aber des weiteren eine Spaltung des Totenreiches in zwei, oft allerdings noch mehr Bezirke voraus. Die Zweiteilung finden wir z. B. in der christlichen Vorstellung von Himmel und Hölle, der ewigen Seligkeit und dem Ort der Verdammnis, an dem „Heulen und Zähneklappen“ sein wird. Später fügt sich im Fegfeuer noch ein Zwischenreich ein, ein Ort der Läuterung, durch den man eingeht zum Paradiese. Die ausführlichste Schilderung dieser Mythen gibt Dantes „Göttliche Komödie“, die in grandioser Zusammenfassung die Schreckgebilde und Hoffnungsvisionen der überreizten Phantasie des christlichen Mittelalters zu gewaltigem Gemälde gestaltet. Im übrigen gehen die christlichen Vorstellungen von der Doppelheit von Himmel und Hölle auf vorchristliche Mythen zurück, wie sie besonders in dem Religionschaos der hellenistischen Welt, vor allem unter Weiterbildung ägyptischer, persischer und kleinasiatischer Mythen sich zusammenbrauten. Zuweilen ist das „Paradies“ mit der Wohnung der göttlichen Wesen identisch, die Seele des abgeschiedenen Menschen tritt also in räumliche und soziale Gemeinschaft mit den Göttern ein.

Eine besondere Gestalt gewinnt die Jenseitsvorstellung in der Lehre vom Nirwana, einer sehr schwer greifbaren Vorstellung, die eigentlich nur negativ zu charakterisieren ist und die ich daher mit den Worten eines Originaltextes schildere:

„Es gibt, ihr Mönche, eine Stätte, wo es weder Erde, noch Wasser, noch Feuer, noch Luft gibt. Es ist nicht die Stätte der Raumunendlichkeit, noch die der Bewußtseinsunendlichkeit, noch die des Nichts, noch auch die Stätte, wo es weder ein Vorstellen noch ein Nichtvorstellen gibt. Es ist nicht diese Welt noch jene Welt, sei es der Mond oder die Sonne. Ich nenne es, ihr Mönche, weder ein Kommen, noch ein Gehen, noch ein Stehen, weder ein Vergehen noch ein Entstehen. Es ist ohne Stütze, ohne Anfang, ohne Halt — das eben ist das Ende des Leidens.“
(Udana VIII.)

Was nun den religiösen Wert dieser Mythen anlangt, so ist offenbar, daß der Glaube an das Fortbestehen der Seele nur dort zur Religion gehört, wo der Mensch in eine gefühlsmäßige Beziehung zu den abgeschiedenen Seelen tritt. Ein solcher Ahnenkult kann hohe ethische und ästhetische Reize haben. Er umflieht das irdische Dasein mit einer Fülle pietätvoller und stimmungreicher Beziehungen und durchwebt das Diesseits mit transzendenten Geheimnissen.

Dagegen ist der Glaube an ein entferntes Totenreich, solange der Vergeltungsgedanke fehlt, kühler. Immerhin eröffnet auch er dem Menschen den Ausblick auf ein Eingehen in eine transzendente Welt und auf eine, wenn auch oft recht monotone und trübselige Unsterblichkeit.

Tieferen religiösen und damit zugleich ethischen und auch ästhetischen Wert erhält der Jenseitsglaube erst dort, wo der Vergeltungsgedanke hinzutritt. Besonders die Spaltung in Himmel und Hölle hat nicht nur tiefgehende ethische Wirkungen, sie fordert auch die ästhetische Phantasie zum Ausmalen starker Kontraste heraus, läßt sie dort in lichten Phantasien schwelgen, hier in grausigen Visionen sich betätigen.

Eine Abzweigung von der bisher aufgezeigten Entwicklung ist die Seelenwanderungslehre. Sie geht

ebenfalls von dem Glauben an eine Fortexistenz der vom Leibe abtrennbaren Seele aus, baut jedoch nicht den Gedanken an eine räumliche Absonderung aus der Welt der Lebenden weiter, wohl aber den Vergeltungsgedanken. Die Seelenwanderungslehre stellt sich historisch in der Regel ziemlich spät ein, ist meist stark mit philosophischen Spekulationen durchsetzt, die den Flug in ein transzendentes Jenseits nicht mitmachen wollen. Zwei Formen der Seelenwanderungslehre lassen sich unterscheiden. Nach der ersten, philosophisch höher stehenden, löst sich der Mensch in seine Bestandteile auf, in die Elemente, aus denen er gefügt wurde; nach der späteren Lehre wird der Mensch je nach seinem Vorleben verwandelt, und zwar sind diese Verwandlungen, die als Lohn und Vergeltung des früheren Lebenswandels anzusehen sind, genau festgelegt. In der Bedantalehre unterscheidet Deussen zwei verschiedene Theorien, die Fünffeuerlehre und die damit zusammengeschnittene Zweiweglehre. Nach jener Lehre geht der Mensch durchs Opferfeuer hindurch. Der ins Jenseits Abgeschiedene wird der Reihe nach als Glaube, Soma, Regen, Nahrung und Same geopfert, um als Mensch wieder zu erstehen. Nach dieser Anschauung ist die Wiederkehr zur Erde eine Belohnung. Bei der Zweiweglehre dagegen führt der Glaube in Brahman, wo der Mensch verbleibt. Diese beiden Lehren sind mannigfach verflochten.

Daß auch der Seelenwanderungsglaube tiefgehenden Einfluß auf das Verhalten des Menschen und somit religiösen Wert haben kann, ist leicht einzusehen. Es muß eine gewaltige seelische Umlagerung hervorbringen, sobald der Mensch sich nicht als in sich abgeschlossenes Wesen, sondern als Zwischenstufe zwischen vielen Existenzen ansieht, die aufwärts, aber auch abwärts führen können.

18. Die negative Bestimmung der Überwelt in den philosophischen Religionen.

Obwohl man sich in fast allen Religionen bemüht hat, durch Übertragung der Denkformen der Erfahrung auf das Transzendente und durch symbolhafte Ausweitung der empirischen Welt in die Überwelt hinein das überweltliche intellektuell zu erfassen, ist es doch den feineren Geistern in allen Völkern nicht verborgen geblieben, daß im tiefsten Grunde dies Verfahren, so geist- und phantasievoll es auch verwendet sein mag, seinem Gegenstand unangemessen ist. Unbefangene Betrachtung mußte die schweren Widersprüche erkennen, in die man sich auf diese Weise notwendig verwickelte. Nur Selbsttäuschung konnte auf die Dauer die Unmöglichkeit einer Erfassung des Unfaßbaren sich verhehlen. Die Erkenntnis dieser Unmöglichkeit aber mußte vor allem dort eintreten, wo philosophisch geschulte Köpfe sich mit der Religion auseinandersetzten.

Das haben sie in doppelter Weise getan. Soweit sie nicht die Religion überhaupt bekämpften, suchten sie Verstand und religiöses Gefühl zu versöhnen. Entweder sie hoben den nur symbolhaften Wert aller Vorstellungen vom Unvorstellbaren hervor, betonten, daß nur als Gleichnis, als unvollkommene Versuche solche Vorstellungen einen relativen Wert hätten, oder aber sie bestritten allen jenen Vorstellungen überhaupt jede Geltung und setzten an ihre Stelle die Verneinung jeder Vorstellung. In diesem Fall verwarfen sie alle positiven Bestimmungen des überweltlichen und versuchten, es durch Negationen zu bestimmen. In der Erkenntnis, daß jede „*determinatio privatio*“ sei (Spinoza), machten sie aus der *privatio* eine *determinatio*. Auch diese Versuche, das überweltliche *ex negativo* zu erfassen, sind nicht etwa bloß in einer Religion aufgetreten, nein, wir finden

sie in gleicher Weise bei den Chinesen, den Indern, den Griechen, im Islam, im Christentum, kurz in allen Religionen, in denen philosophisch denkende Köpfe sich Geltung verschafft haben.

Es kam diesen dabei noch zu Hilfe, daß es ein meist religiös ausgewertetes Gefühlserlebnis, die mystische Ekstase, gibt, in der jene negative Wesensbestimmung des Überweltlichen in unmittelbarem Erlebnis ergriffen zu werden scheint. Davon war bereits früher die Rede.

Hier gedenke ich zu zeigen, wie man gerade durch Ausschluß alles Symbolhaften und Aufhebung derjenigen Denkformen, die das gewöhnliche religiöse Denken zur Erfassung des Unfaßbaren anwendet, diesem näherzukommen strebt.

Zunächst wird die *N a m e n g e b u n g* aufgehoben. Die begriffliche Bezeichnung der Gottheit mit menschlichen Lauten wird als Entweihung empfunden. „Der Name, den man nennen kann, ist nicht der göttliche Name“ lehrt Laotse im Eingang des Tao-te-king. „Wer darf ihn nennen?“ fragt Faust. Auch alle andern aus der Menschenwelt entnommenen Attribute werden verneint. Daher gilt es als Herabziehung, wenn man der Gottheit menschliches Äußeres leiht, wenn man ihr Waffen, Geräte oder andere menschliche Dinge zur Charakteristik beigibt.

Damit fällt auch die Individualisierung der Gottheit dahin, ja der Auflösungsprozeß der religiösen Vorstellungen geht weiter und hebt sogar die Persönlichkeit der Gottheit auf. Nur einzelne Denker, wie Leibniz und Bohe, halten an der Personifikation fest, die meisten philosophischen Religionen sehen darin einen unberechtigten Anthropomorphismus. Das „Brahman“ der Upanishaden ist eine unpersönliche Wesenheit, die ganz individuellen Gottesvorstellungen der Griechen weichen einem Begriff „*τὸ θεῖον*“, und gar der *deus sive substantia* des Spinoza

oder „das Absolute“ Hegels sind reine Abstrakta geworden, die über aller näheren Bestimmung stehen.

Des weiteren wird die Anwendung der Denkformen von Räumlichkeit und Zeitlichkeit auf das überweltliche zurückgenommen. In der Erkenntnis, daß selbst die weitgefaßten Raum- und Zeitbestimmungen „allgegenwärtig“ und „ewig“ noch im Rahmen des gewöhnlichen Denkens bleiben oder nur Erweiterungen desselben sind, spricht man von prinzipieller Unräumlichkeit und Zeitlosigkeit, ohne freilich diese metaphysischen Bestimmungen zur vollen Klarheit durchbringen zu können.

Selbst die Wirksamkeit der überweltlichen Mächte, ihr Eingreifen in die Erfahrungswelt wird bestritten, weil auch ein solches die Überwelt herabwürdige. Die Gottheit wird als erhaben über alles Irdische gedacht, viel zu groß, um sich um menschliche Kleinigkeiten zu kümmern. Freilich gerät man damit in die Gefahr, die Überwelt als gleichgültig für den Menschen hinzustellen und damit ihr jeden Wert zu nehmen. Um das zu vermeiden, hat es nicht an geistreichen Hilfs-theorien gefehlt. Man setzt die Wirksamkeit der Gottheit gleichsam aus der Welt heraus, indem man sie ganz an den Anfang stellt, in der Gottheit den Ingenieur sieht, der die Maschine von Anbeginn so kunstvoll gestaltet hat, daß diese nach seinem Willen abläuft, ohne ein weiteres Eingreifen zu benötigen. Das ist der Sinn der Leibniz'schen Lehre von der prästabilierten Harmonie.

Auch die Substantialität Gottes sucht man auszuschalten, um jeden Erdenrest von ihm fernzuhalten. Man nennt Gottes Natur „geistig“, läßt aber die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes „Geist“ als hauchartiges, seelenartiges Wesen fallen und macht ihn nur zum Bewußtseinsinhalt, allerdings nicht zum Inhalt des individuellen Bewußtseins, sondern eines unsubstantiellen Überbewußtseins. Es bleibt

zuletzt nur eine ganz unbestimmte letzte „Realität“, ein Sein schlechthin, das mit irgendeinem erfahrungsgemäßen Sein gar nichts mehr gemein hat.

So kommen also die philosophischen Religionen auf dem Wege des Verstandes zu einem Ergebnis, das ganz dem gleicht, das die Mystiker auf dem ganz unverstandesmäßigen Wege der Ekstase, der höchsten Gefühlssteigerung, gefunden haben, und das eigentlich ein rein negatives Ergebnis ist, wenigstens was seinen mit Mitteln des Verstandes faßbaren Inhalt anlangt.

19. Schlußbetrachtung.

Betrachten wir rückblickend die zahlreichen und doch auf wenige Grundtypen zurückführbaren Gestalten, die die religiöse Phantasie geschaffen hat, so ergibt sich, daß bei keiner einzigen ein objektiver Beweis dafür zu erbringen ist, daß sie irgendwie einer transzendenten Welt entspräche. Wir wollen damit die hohen ethischen, ästhetischen und sozialen Werte nicht herabsetzen, die von solchen Gottesvorstellungen ausgegangen sind. Sie sind notwendige Mittel, in denen sich das an sich gestaltlose Fühlen verdichten und durch die es auf andere Individuen wirksam werden kann. Religiöse Vorstellungen sind innerhalb der menschlichen Gemeinschaft notwendige Hilfen, um das individuelle religiöse Leben zu überindividuellere Wirksamkeit zu führen, aber es handelt sich dabei stets um relative, nicht um absolute Werte. Es läßt sich nachweisen, wie wir das versucht haben, daß alle religiösen Vorstellungen nach gewissen sehr einfachen Denkmethoden zustande kommen, die ihr Material dem geistigen Bestand des Kulturkreises, der sie hervorbringt, entnehmen. Weil sie jedoch keinen absoluten, nur relativen Wert haben, so wird auch die Bedeutung der Religion als solcher nicht dadurch erschüttert, daß man ihre Anschauungen als mensch-

lichen Ursprungs erweist, was ja im Grunde alle Philosophen getan haben, indem sie ein menschliches Attribut nach dem andern abstreiften, bis sie vor dem reinen, unerkennbaren Absoluten anlangten. Die Psychologie muß hier Halt machen; es wäre Grenzüberschreitung, wollte sie den Philosophen bei ihren Spekulationen folgen. Ihre Aufgabe ist die Analyse des Tatsächlichen in der Religion, und dieses Tatsächliche ergibt sich, was seinen Vorstellungsinhalt anlangt, als menschlichen Ursprungs. Aber die Vorstellungen erschöpfen die Bedeutung der Religion ja nicht: der tiefste Wert der Religion liegt nicht im Vorstellen und Erkennen, sondern im Handeln.

Kapitel II.

Die religiösen Handlungen.

1. Allgemeine Charakteristik der rel. Handlungen.

Wir sahen bereits, daß die Religiosität über das bloße Erkennen der transzendenten Überwelt hinaus einem wirklichen Inbeziehungtreten mit ihr zustrebt. Das erregte Gefühl drängt zu Handlungen, die eine Verbindung mit der Überwelt herstellen sollen. Wir bemerken dabei, daß solche Handlungen entweder die Gewalten der Überwelt ins irdische Leben hineinziehen oder aber den Menschen in die Überwelt erheben sollen: im ersteren Falle sprachen wir von *Werkreligiosität*, im zweiten von *Erhebungs-* oder *Seeligkeitsreligiosität*.

Auf einfache Formel gebracht, ließe sich das Wesen der Werkreligiosität etwa als das Bestreben kennzeichnen, die Transzendenz herabzuführen ins irdische Leben, indem man

sie dessen Interessen dienstbar zu machen sucht; das Wesen der Erhebungs- oder Heiligungsreligiosität beruht dagegen darin, daß man das irdische Leben in die Sphäre des Transzendenten emporzuheben und so zu verklären sucht.

Die Handlungen der Werkreligion haben alle den Zweck, Einfluß auf die Götter zu gewinnen, deren Macht den eignen Wünschen als Unterstützung vorzuspannen oder sonst ihre Gunst zu gewinnen. Es handelt sich meist um ausgesprochene Zweckhandlungen, wie sie auch irdischen Machthabern gegenüber geübt werden.

Schwieriger ist eine psychologische Erfassung der Handlungen der Erhebungsreligiosität. Sie haben meist nur symbolischen Charakter, da ihr Zweck, die Erhebung in die Überwelt, nicht tatsächlich, nur gleichnißweise erreicht werden kann. Und zwar unterscheide ich ein direktes und ein indirektes Verfahren. Das erstere besteht darin, daß man die Seele möglichst erfüllt mit religiösen Inhalten und sich so mit der Überwelt, die in diesem Fall meist geistig aufgefaßt wird, zu vereinigen strebt. Das setzt allerdings in der Regel eine Unterdrückung der gewöhnlichen Individualität, eine Lockerung aller Bande, die das Ich an die Erde knüpfen, voraus. Daher gibt es neben den direkten Heiligungskulten indirekte, die von dieser Loslösung vom Irdischen ausgehen (wie die Askese, das Mönchtum usw.) und in dieser Loslösung zum mindesten den ersten Schritt zur Heiligung sehen.

Allerdings sind beide Arten der Religiosität und also auch die beiden Arten der religiösen Handlungen nicht scharf voneinander zu trennen. Oft bedient sich die Erhebungsreligiosität derselben Handlungen wie die Werkreligiosität, die bei dieser allerdings wirkliche Zweckhandlungen mit praktischen Zielen (Werke) sind, während sie für die Erhebungsreligiosität nur noch symbolischen Wert haben. Wir

werden im folgenden die religiösen Handlungen nach ihrer äußeren Art sondern und dabei bemerken, daß sich bei allen ein solcher Übergang von der praktischen Zweckhandlung zur symbolhaften Übung vollzieht. Das Opfer, das Gebet, der Kulttanz sind ursprünglich Zaubermittel, d. h. praktische Übungen mit dem Ziel der Beeinflussung der transzendenten Mächte: sie alle aber werden auf höheren Entwicklungsstufen rein symbolische Übungen, die die Hingabe des Menschen an die Überwelt darstellen sollen. Umgekehrt aber werden Übungen, die ursprünglich vor allem der Heiligung dienten, häufig zu Zweckhandlungen, durch deren formale Erfüllung man einen Zwang auf die Überwelt auszuüben hofft, wobei der ursprüngliche Sinn ganz verlorengeht. So ist es keineswegs leicht, der Handlung selber anzusehen, ob sie der Werkreligiosität oder der Heiligungsreligiosität entsprungen ist: nur eine Analyse der psychologischen Motive kann das erweisen.

Rein psychologisch, ohne besondere religiöse Einstellung, können wir alle menschlichen Handlungen auch einteilen in „Ausdruckshandlungen“ und „Zweckhandlungen“. Beide Arten kommen in der Religion vor, das heißt, das religiöse Gefühl entläßt sich teils in Ausdrucksbewegungen, die keinen äußeren Zweck verfolgen, teils in zielstrebigem Tätigkeiten. Nach der modernen „peripherischen“ Gefühlstheorie sind allerdings die Ausdruckshandlungen nicht Folgen, sondern die eigentlichen Träger der Gefühle. Auch die religiöse Erfahrung gibt mannigfaches Material zur Bestätigung dieser Lehre, vor allem dafür, daß ein systematisches Durchbilden der Ausdrucksbewegung auf das religiöse Gefühl sehr verstärkend zurückwirkt. Wir beten nicht nur, weil wir fromm sind, sondern weil wir beten, entsteht oder verstärkt sich wenigstens in uns das Gefühl der Frömmigkeit. Daher werden die religiösen Handlungen, die ursprünglich

spontan aus den persönlichen Gefühlen entspringen, Gegenstand der institutionellen Religion.

2. Die persönliche Religion und die institutionellen Kulte.

Alle Akte der persönlichen Religion nämlich (also Gebet, Opfer, Wallfahrten und ähnliches) finden wir auch als wichtige Bestandteile der institutionellen Religion wieder, wo sie allerdings nicht Ausdruck spontaner Gefühle bleiben, sondern kanonisierte Akte von religiösen Gemeinschaften werden. Solche religiösen Handlungen nennen wir **Kultformen**.

Nun darf man den Unterschied zwischen der persönlichen und der institutionellen Religionshandlung jedoch nicht darin sehen, daß der letzteren der Gefühlsgrund, aus dem die erstere unmittelbar entspringt, völlig fehle. Es ist durchaus die Meinung aller Religionen, daß auch die institutionelle Kultübung von religiöser Gesinnung getragen sei; indes braucht sie nicht die unmittelbare Ursache zu sein, sie kann auch **Folge** sein. Das ist wichtig zum Verständnis der Kultübungen. Das persönliche Gebet ist die Wirkung einer religiösen Stimmung, das institutionelle Gebet wird gesprochen, damit die Seele in diese religiöse Stimmung komme. Natürlich kann und sollte nach Absicht der Religion wohl stets eine allgemeine religiöse Gesinnung vorhanden sein, sie wird aber spezifiziert und vertieft durch das Ausüben der vorgeschriebenen Kultform, in diesem Falle also durch Nachsprechen der kanonischen Gebetformeln.

Diese psychologische Tatsache, daß das Gemüt durch bloßes Nachahmen und Ausführen gewisser Handlungen in religiöse Stimmungen versetzt werden kann, daß also nicht nur das Gefühl eine Handlung, sondern auch eine Handlung ein Gefühl zu erzeugen vermag, bedarf einer Erklärung.

Man findet sie in der bereits früher herangezogenen „peripheren“ Gefühlstheorie, die in den Gefühlsbewegungen, den sogenannten Ausdrucksbewegungen, nicht bloß eine Nebenwirkung, sondern das Wesen, die physiologische Basis der Gefühlsvorgänge sieht. Gewiß gehören zu dieser motorischen Basis der Gefühle vor allem die von außen kaum wahrnehmbaren Atemungs- und Zirkulationsprozesse, es gehören dazu ferner eine ganze Reihe von Bewegungen, die auch der bewußten Innervation unterliegen, ja diese Ausdrucksbewegungen sind unverkennbar ursprüngliche Zweckhandlungen. Ohne mich hier auf eine eingehende Begründung der peripheren Gefühlstheorie einzulassen, beschränke ich mich auf die Anführung einiger aus dem Leben bekannter Tatsachen, die die Beeinflussung des Gemüts durch motorische Akte jedem deutlich vorführen werden. Man hat besonders oft darauf hingewiesen, daß es genüge, Hypnotisierte die Stellung eines Bornigen einnehmen, d. h. die Fäuste ballen, die Stirne runzeln zu lassen, um sie auch wirklich in Born zu versetzen. Auch in normalem Zustande tritt derartige ein, sobald nicht absichtliche Hemmungen stattfinden. Man kann sich durch bloße mimische Nachahmung in jede Stimmung künstlich hineinspielen. Man lasse sich durch eine lachende Gesellschaft „anstecken“, d. h. mechanisch zum Lachen anregen, und man wird in die heiterste Stimmung versetzt. Man spreche ein Gedicht mit Aufmerksamkeit und Ausdruck, und man erlebt ohne besonderes Zutun die darin ausgesprochenen Gefühle nach. Besonders die negative Probe, die psychologische Erklärung der „Beherrschung“ von Affekten ist sehr lehrreich in dieser Hinsicht. Die Beherrschung der Gemütsregungen besteht nämlich zum größten Teil in einem Beherrschen der motorischen Parallelerscheinungen. Wir beherrschen eine depressive, schwächliche Stimmung, indem wir uns „auf-

raffen“, „zusammenreißen“, alle Muskeln straffen. Die körperliche Einstellung zieht die seelische nach sich, da diese nach der peripheren Lehre eben eine Begleiterscheinung der motorischen Vorgänge ist. Wenn die Beeinflussung der Gefühle nicht immer vollkommen gelingt, so liegt es daran, daß nur ein Teil der motorischen Prozesse unserm Willen unterstellt ist; jedoch kann bereits dieser Teil einen sehr beträchtlichen Einfluß ausüben.

Nehmen wir diese allgemeinspsychologischen Erkenntnisse zu Hilfe, so kann uns die Rückwirkung institutioneller religiöser Handlungen auf die persönliche Religiosität besser verständlich werden. Die Kultformen sind, obgleich sie scheinbar äußerlich vorgeschriebene Bräuche darstellen, doch ein treffliches Mittel, auch die Gesinnung dessen, der sie willig und hingegen erfüllt, religiös zu beeinflussen. Insofern ist es keineswegs sinnlos, wenn von zahlreichen Religionen die strengste Erfüllung scheinbar äußerlicher Vorschriften zur Pflicht gemacht wird. Auch ist es kein Beweis gegen die Behauptung der seelischen Rückwirkung von Kulthandlungen, wenn es manchen Persönlichkeiten — wie etwa Luther im Kloster — nicht gelingen wollte, durch diese Übungen mit Gott in Fühlungnahme zu kommen. Das kann verhindert werden durch starke seelische Hemmungen und antireligiös gerichtete Triebe — deren Vorhandensein Luther in sich als Anfechtungen des Satans empfindet —, es kann auch verhindert werden durch intellektuelle Bedenken und Zweifel, die naturgemäß auf solchem Wege nicht behoben werden können. Bei religiös neutraler Verfassung jedoch, besonders wenn guter Wille hinzukommt, können auch die rein institutionellen, nicht spontanem Bedürfnis entspringenden religiösen Handlungen religiös anregend und steigernd wirken, und insofern sind sie auch wertvoll für die persönliche Religion.

Die psychologische Rückwirkung der institutionellen Religionsübungen wird aber weiter dadurch gesteigert, daß sie in Gemeinschaft ausgeführt werden, und daß sie eben dadurch, daß sie Institutionen von großen sozialen Zusammenhängen sind, eine autoritative Weihe erhalten, die ihr Schwergewicht beträchtlich vermehrt.

Was den Einfluß der Gemeinschaft betrifft, so empfinden ihn sehr starke religiöse Persönlichkeiten zwar oft als hemmend, die Menge aber wird gerade durch die Gemeinschaft in ihrem Glauben gestärkt. Wie andere Gemütsbewegungen, patriotische oder revolutionäre Affekte z. B., so kann auch die religiöse sich gerade durch die Addition vieler gewaltig erhöhen. Es kommen hier die charakteristischen Erscheinungen der Massenpsychologie hinzu, und die Geschichte der Religionen, besonders die der Sekten, ist reich an Schilderungen von Szenen, in denen sich die Mitglieder einer Gemeinschaft durch gegenseitige Ansteckung und Suggestion in geradezu ekstatische Zustände bringen.

3. Die Mannigfaltigkeit der psychologischen Motive bei religiösen Handlungen.

Die religiösen Handlungen zeigen mit wenigen Ausnahmen keine besondere, von den im irdischen Leben gebräuchlichen Handlungen prinzipiell verschiedene Art, sondern sie werden bei sonstiger Gleichheit nur auf die Überwelt bezogen. Das heißt, genau wie die Vorstellungen von der Überwelt geringe Modifikationen der von der Erfahrungswelt gebildeten Vorstellungen sind, so sind auch die auf die Überwelt bezogenen Handlungen nur Modifikationen der in der empirischen Welt gebräuchlichen Handlungen. Man tritt also der transzendenten Macht wenig anders gegenüber als der irdischen, verwendet ein ganz verwandtes Zeremoniell und verwandte Praktiken, wie sie im Umgang

mit irdischen Gewalthabern üblich sind. Das Opfer ist ein einer überweltlichen Macht geweihter Tribut, das Gebet eine Bitte, der religiöse Hymnus ein Huldigungslied, wie man sie auch einem irdischen Machthaber entgegenbringt.

Dabei ist der besondere Charakter der religiösen Gefühle maßgebend für die Art der religiösen Handlung.

Die depressive Religiosität empfindet die überwelt als gewaltige erhabene Macht, und naht sich ihr wie einem strengen, gefährlichen Machthaber. Ihre Verehrungsformen sind das flehende Gebet, das demütig dargebrachte Opfer, ein Zeremoniell mit Niederknien und Schuldbekennniß, der Schutzzauber und Verwandtes.

Die Religiosität des gehobenen Selbstgefühls sieht in der Gottheit einen Freund, einen Kameraden. Das Opfer nimmt den Charakter eines freiwillig und gern gespendeten Geschenks an, das Gebet den eines freundschaftlichen Gesprächs. Nicht knieend, sondern erhobenen Hauptes spricht der Fromme zu seinem Gott.

Die Religion des Hasses begegnet der Gottheit wie einem gefährlichen Feinde, sucht sie zu überlisten und zu täuschen und bedient sich dazu aller möglichen Zaubermittel.

Dagegen sieht die Religiosität der Sympathie in Gott einen Vater oder einen gütigen Herrn, und wie zu solchen kommt sie zu ihm. Ihre Umgangsformen sind die des liebend gebotenen Geschenks, der vertrauensvollen Aussprache, der herzlichen Hingabe.

Die weitverbreitete erotische Religiosität entnimmt ihre Verehrungsformen den Gebräuchen der erotischen Verbindung. Verlöbniß mit Ring und Schleier, Umarmung und Kuß, symbolhaft oder wirklich mit dem irdischen Vertreter der Gottheit durchgeführte geschlechtliche Vereinigung sind die Handlungen, die ihren Kult ausmachen.

Alle diese religiösen Akte sind teils ursprünglich Ausdrucksbewegungen, teils werden sie durch Verlust des Zweckcharakters symbolisch und nähern sich damit den instinktiven Ausdrucksbewegungen, teils aber sind sie unverhüllte Zweckhandlungen. Ich werde nunmehr bei den Hauptarten der religiösen Handlungen, die ich nach ihrer äußeren Erscheinung zusammenstelle, nachzuweisen haben, wie sich derartige Übergänge von Ausdrucks- zu Zweckhandlungen und ebenso umgekehrte Übergänge vollziehen, und wie sich mannigfache seelische Motive hinter äußerlich ähnlichen Handlungen verbergen können.

4. Der Zauber als religiöse Handlung.

Die primitivste Form der Beziehung zwischen Mensch und Überwelt ist der **Zauber**, die **magische Handlung**. Sie findet sich in üppigster Ausbildung auf allen Frühstufen religiöser Kultur. Ja, sie geht der höheren Religiosität vielfach voraus, so daß man das scheinbare Paradoxon hat prägen können, die Götter seien ein Ergebnis des Zauberkultus. Das ist insofern richtig, als bei dem primitiven Zaubern keineswegs immer klare Vorstellungen der beschworenen überweltlichen Macht vorhanden sind, daß jedoch ein Ausbau der magischen Handlung notwendig zu einem Ausbau auch der religiösen Vorstellungen führen mußte, so daß in der Tat die religiöse Vorstellung oft ein Produkt der Magie ist. Man kann das anerkennen, ohne darum in der Magie gleich die Wurzel aller Religion zu sehen, wie das die magistische Theorie tut.

Im übrigen ist es keineswegs leicht, die Zauberwirkung klar zu definieren, da der primitive Mensch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen magischer und natürlicher Kausalität macht, ja in modernen wissenschaftlichen Anschauungen, im „Kraftbegriff“ z. B., auch noch ein Rest magi-

scher Metaphysik nachspukt. Für den primitiven Menschen besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen der „natürlichen“ Tatsache, daß er durch das Essen von Fleisch seinen erschöpften Körper kräftigt, und der „magischen“ Tatsache, daß das Verzehren eines Tigerherzens besonderen Mut oder das Verspeisen eines Hasenherzens Feigheit verleiht. Vieles ist auch für unser Denken „magisch“, was dem Primitiven ganz „natürlich“ erscheint, soweit er überhaupt zu einer solchen Unterscheidung fähig ist.

Für uns kommen an dieser Stelle nur solche Zauberwirkungen in Frage, die bewußt auf überweltliche Gewalten bezogen werden. Als religiöser Zauber kann nur der gelten, der sich auf dämonische oder göttliche Wesen erstreckt. In der Tat nämlich schiebt sich ein solches transzendentes Zwischenglied für den primitiven Menschen sehr häufig in die Kausalkette ein, wo es einem kritischeren Denken ganz überflüssig erscheint, so sehr wir uns auch hüten müssen, allem Zaubern eine Einwirkung auf eine bewußt vorgestellte Überwelt unterzuschieben. Wir unterscheiden also eine religiöse Magie und eine vorreligiöse, je nachdem überweltliche Mächte ins Spiel gezogen werden oder nicht. Natürlich gibt es auch Übergänge von der einen zur andern. Wie oft zur Zauberpraxis nachträglich dämonische Gestalten hinzuerfunden werden, so werden ursprünglich religiöse Bräuche oft zu ganz unreligiösen Praktiken. Die meisten unserer abergläubischen Handlungen, die in der Gegenwart ganz gedankenlos geübt werden (wie das Klopfen oder das Auspucken beim „Berufen“), waren früher bewußte Zauberhandlungen zur Abwehr dämonischer Mächte, die mehr oder minder klar vorgestellt wurden.

Die Psychologie der magischen Vorstellungen gründet sich auf die primitiven Assoziationen der Ähnlichkeit und der Berührung. Der naive Mensch

denkt, daß zwei Dinge, die ähnlich sind, auch ähnliche Wirkungen haben, oder daß zwei Dinge, die irgendwie miteinander in Berührung stehen, sich auch in ihren Wirkungen vertreten können. Ich unterscheide danach Ähnlichkeitszauber und Berührungszauber als die gebräuchlichsten Grundschemata der Magie. Ähnlichkeitszauber liegt z. B. vor, wenn der Zauberer ein Bild seines Feindes mit dem Messer durchbohrt und damit den Feind selber zu treffen denkt; Berührungszauber ist es, wenn das Kleid oder das Haus eines Dritten zerstört wird, um diesen auf solche Weise magisch zu vernichten. Alle diese Vorstellungen sind nur möglich auf Grund des (oben bereits erörterten) komplexen Denkens, das die Denkinhalte nicht nach den logischen Gesetzen sorgfältig abgrenzt, sondern sehr ungefilterte Vorstellungsmassen chaotisch einherwälzt. Die durch Ähnlichkeit oder Berührung assoziierten Gegenstände gelten als symbolischer Ersatz für den eigentlichen Gegenstand. Als solches Symbol wird besonders oft der Name herangezogen, so daß es genügt, bei gewissen Praktiken (etwa einem Lanzenschleudern) den Namen eines Feindes zu murmeln, um diesen in Person magisch zu durchbohren. Oft freilich gehen selbst diese symbolischen Zusammenhänge dem Bewußtsein verloren, so daß die magische Handlung völlig sinnlos erscheint, wenn auch wohl meist eine Zurückführung auf assoziative Zusammenhänge möglich ist. Für das Bewußtsein des Zaubernden sind jedoch solche Zusammenhänge keineswegs notwendig; im Gegenteil, oft verbürgt ihm gerade die Sinnlosigkeit eine besondere mysteriöse Macht des Zaubers, wie denn z. B. sinnlose Worte seit jeher in besonderer Hochachtung bei allen Zauberkünstlern stehen.

Indem ich nun zu den einzelnen Arten des religiösen Zaubers übergehe, scheide ich alle diejenigen religiösen

Handlungen aus, die zwar magischen Ursprungs sind, sich jedoch selbständig entwickelt haben. Dazu rechne ich die in besonderen Abschnitten zu behandelnden Kultformen des Opfers, des Gebets, der ästhetischen Darbietung usw. Hier betrachte ich nur jene Zauberakte, die ihren ursprünglichen Charakter rein bewahren und unverkennbar als Ähnlichkeits- oder Berührungszauber anzusprechen sind.

Ähnlichkeitszauber liegt überall dort vor, wo der Mensch sich entweder selber als Gottheit verkleidet oder wenigstens der Gottheit zugeschriebene Akte ausführt, um magische Wirkungen zu erzielen. Sehr oft kombiniert sich beides. Das ist z. B. der Fall bei den Maskentänzen, die bei primitiven Völkern allgemein verbreitet sind. Für das Bewußtsein des Tänzers stellt er nicht den Dämon vor, er ist der Dämon. In dieser Verwandlung vermag er Zaubertaten auszuführen. Es genügt jedoch, daß der Zauberer bloß gewisse der göttlichen Macht zugeschriebene Handlungen vollbringt, um magische Wirkungen zu erreichen. Er spricht zum Beispiel einen Zauberspruch, der göttlichen Ursprungs sein soll, und erzielt so seine Wirkung. In dem folgenden altgermanischen Zauberspruch wird z. B. das Gebaren der Götter erzählt (vielleicht auch daneben gemimt), ihre Worte werden wiederholt, und von dieser Nachahmung erhoffte man die Heilung beim Weinbruch eines Pferdes.

Þhol (d. i. Balder) und Wodan fuhren zu Holze,
Da ward dem Fohlen Balders sein Fuß verrenkt,
Da besprach ihn Sintgunth, Sunna, ihre Schwester,
Da besprach ihn Fria, Volla, ihre Schwester,
Da besprach ihn Wodan, wie er's wohl verstand,
So Beinverrenkung, wie Blutverrenkung, wie Gelenkverrenkung:
„Wein zu Weine, Blut zu Blute,
Gelenk zu Gelenke, als ob sie gelemmt wären!“

Selbst im Christentum hat sich eine solche magische Handlung erhalten, da sich unter der Wiederholung der Worte Jesu beim Abendmahl das Brod in den Leib und der Wein in das Blut Christi verwandeln sollen.

Ebenso verbreitet ist der Berührungszauber in den Religionen. Es genügt, daß der Mensch einen religiösen Gegenstand berührt, um magische Wirkungen zu erfahren. Die Statue des Gottes, die ja den Gott selber verkörpert, vermag Wunder zu wirken. Sie kann töten, sie kann auch von Krankheiten heilen, bloß dadurch, daß sie angefaßt oder geküßt wird. Statt der Statue kann auch ein andrer Gegenstand, der mit dem Gott in Berührung gestanden, solche Wirkungen haben. Der Rock Christi, die Nägel von seinem Kreuze und andere Reliquien gelten in der katholischen Kirche als wundertätig. Auch der Name der Gottheit, der ja in besonders naher Beziehung mit ihrem Wesen steht, genügt, um zauberische Wirkung zu gewährleisten.

In dem babylonischen Bericht über die Sendung der Sphing Asusu=namir zur Höllengöttin Allat, um Ishtar, den Morgenstern, zurückzufordern, heißt es: Er in seines Herzens geheimnisvoller Erhabenheit faßte einen Beschluß; er hat Asusu=namir, die Sphing mit den vielen Köpfen, erschaffen. „Gehe hin, Asusu=namir; am Tore des Landes ohne Heimkehr zeige dein Antlitz! Möge dich Allat erblicken und Freude empfinden vor deinem Antlitz! Sie wird sich im Grunde ihres Herzens beruhigen, ihr Zorn wird dahinschwinden. Beschwöre sie durch den Namen der mächtigen Götter! — Denn alles in der Welt muß sich dem höchsten Namen beugen.“

So primitiv und roh die meisten religiösen Zauberhandlungen dem modernen Menschen auch erscheinen mögen, so darf man doch ihre religiöse Rückwirkung nicht unterschätzen, die dort unfehlbar eintreten muß, wo an den Zauber geglaubt wird. Es wäre ein großer Irrtum, alle zaubern- den Medizinmänner oder Schamanen für bewußte Schwind-

ler zu halten. Das gelegentliche Versagen ihrer Künste gilt weder ihnen selbst noch ihrem Publikum als Beweis der Richtigkeit des Zaubers, zumal sehr oft infolge äußeren Umstände oder der Suggestionswirkung (besonders bei Krankheiten) eine Wirkung einzutreten pflegt. Wird aber an die Zauberkraft geglaubt, so muß sich notwendig das Selbstgefühl des Zauberers gewaltig erhöhen und, da er sich ja als Vertreter der Gottheit, ja als identisch mit ihr fühlt, so ist ihm das der Beweis, daß er selbst theilhat an der religiösen Überwelt. Und auch das gläubige Publikum erblickt in dem zauberkräftigen Medizinmann, aus dem die Götter wirken, ein Verbindungsglied zwischen dem Menschen und den überweltlichen Mächten. So ist der Zauber, der ja in den meisten Religionen ideelle Realität hat, ein tatsächlicher religiöser Faktor von größter Bedeutung, was besonders dadurch eingesehen werden mag, daß für den naiven Christen selbst die Göttlichkeit Jesu durch nichts so sehr bewiesen wird wie durch seine Wunderthaten. Sosehr der aufgeklärte Denker daher über den religiösen Zauber lächeln mag, er darf doch nicht vergessen, daß dieser ein psychologisch begründeter Faktor ersten Ranges ist, der nicht bloß der Werkreligiosität angehört, sondern auch in die Heiligungsreligiosität hineinragt.

5. Das Opfer.

Unter denjenigen Kultformen, die sich aus dem Zauber entwickelt haben, ist — neben dem Gebet — das **O p f e r** die wichtigste und zugleich diejenige, die die mannigfachsten Umbildungen erfahren hat. Die allen Opfern zugrunde liegende Handlung ist das Darbringen eines Geschenks an die Gottheit. Diese Handlung kann jedoch sehr verschiedenen Motiven entwachsen sein, und wenn man diese beachtet, so stellt sich das Opfer, dessen äußere Form eine gewisse

Einheitlichkeit bewahrt, als eine in großer Mannigfaltigkeit schillernde Handlung dar. Eine weitere Mannigfaltigkeit ist auch durch die Art der Spenden bedingt. Man opfert Feldfrüchte, Tiere, Menschen, künstliche Nachbildungen, kurz fast alles, was Wert haben kann. Die Art der Spende wird meist durch das Wesen der Gottheit, der sie dargebracht wird, bestimmt, indem eine Beziehung der Ähnlichkeit oder Berührung (wie beim gewöhnlichen Zauber) zu bestehen pflegt. Verschieden ist auch die Art der Darbringung: zuweilen begnügt man sich mit der Niederlegung der Gabe im Tempel, meist jedoch wird die Gabe verbrannt, Tiere und Menschen, nachdem sie in besonderem Zeremoniell geschlachtet sind. Vermutlich hat die Vorstellung des aufsteigenden Rauches dem Menschen den Glauben erweckt, seine Spende erhöhe sich auf diese Weise zur Überwelt. Im Laufe der religiösen Entwicklung aber rückt der Schwerpunkt immer mehr vom Opferobjekt ab zum opfernden Subjekt. Die Gesinnung des Opfernden entscheidet über den Wert der Gabe. Wir machen daher die verschiedenen seelischen Haltungen beim Opfer zum Prinzip für unsre Übersicht und unterscheiden:

1. Zauberopfer,
2. Handelsoffer,
3. Bittopfer,
4. Huldigungsoffer,
5. Sühnopfer,
6. Hingebungsopfer.

Daß das Opfer ursprünglich ein Zauber war, durch den ein magischer Zwang auf die überweltlichen Mächte ausgeübt werden sollte, lassen zahlreiche Opferbräuche bei den Naturvölkern, aber auch manche Überbleibsel alter Zauberriten in den Kulturreligionen erkennen.

Bei vielen primitiven Völkern dient das Opfer vor allem dem Zwecke, die Anwesenheit der Götter zu bewirken. Die Götter nehmen teil am Kult, das Opfer wird ihnen nicht eigentlich dargebracht, der geopfertete Mensch oder das geopfertete Tier ist der Gott selber.

K. Th. Preuß hat auf Grund seiner im heutigen Mittelamerika gemachten Studien, die er mit altmexikanischen Überlieferungen in Verbindung setzt, interessante Einblicke in solche Opferbräuche eröffnet. Bei den der Mond- und Erdgöttin geltenden Frühlingsfesten wurde diese durch ein junges, mit zahlreichen religiösen Emblemen geschmücktes Mädchen dargestellt, das zugleich als Verkörperung der jungen Maisgöttin galt. Beim Erntefest dagegen war die Vertreterin der nunmehr gealterten Maisgöttin ein altes, mit reifen Maiskolben geschmücktes Weib, das geopfert wurde. Der Priester schlug ihr das Haupt ab, ließ sich von ihrem Blute überrieseln, bekleidete sich mit der Haut, die man dem Opfer abzog, und wurde so durch Blut und Haut der Vertreter der Gottheit. Als solcher erstieg er die Pyramide des Sonnengottes, der sich mit der Erdgöttin vermählte, um mit ihr den Maisgott fürs kommende Jahr zu erzeugen. In diesem Zauberopfer opfert sich also die Gottheit selber; durch ihren Tod wird ihre Wiedergeburt und damit die Ernte des neuen Jahres möglich.

Derartige Bräuche gehören zur Gattung des Ähnlichkeitszaubers, der in diesem Fall durch ein Opfer bewirkt wird. Verwandtes liegt auch allen jenen Spenden zugrunde, bei denen der dargebotene Gegenstand ein Bildniß der Gottheit ist. — Die Ähnlichkeit braucht jedoch nicht bloß zwischen der Gabe und der Gottheit zu bestehen, sie kann auch zwischen der Gabe und demjenigen Wunschobjekt, das man erzaubern will, sich finden. In katholischen Wallfahrtsstätten bringt man bis auf unsere Tage ein wächsernes Abbild desjenigen Gliedes dar, dessen Genesung man von der Gottheit erhofft.

„Und wer eine Wachshand opfert,
Dem heilt an der Hand die Wund“;

Und wer einen Wachsfuß opfert,
Dem wird der Fuß gesund.“

Der Berührungszauber beim Opfern betätigt sich in der Darbringung solcher Gegenstände, die Attribute der Gottheit sind oder in sonstiger Beziehung zu ihr stehen. Allerdings gibt es insofern keine scharfe Grenze zwischen diesem und dem oben beschriebenen Ähnlichkeitsopfer, als hier wie dort ursprünglich Identität zwischen der Gottheit und dem Gegenstand besteht. In den dargebrachten Feldfrüchten lebt die Erdgöttin, in den geopferten Tieren steckt das göttliche Wesen selber. Indessen verblaßt diese Vorstellung mit der Zeit, und es bleibt eine mehr äußere Beziehung, die jedoch genügt als Grundlage für die Darbietung und die darauf begründete Hoffnung auf magische Wirkung.

Die Vorstellung des magischen Zwangs fehlt bei jener Art des Opfers, die ich als *Handelsopfer* kennzeichne. Hier geht der Mensch mit der Gottheit sozusagen ein Handelsgeschäft ein. Im Gedanken: „do ut des“ bringt er seine Gaben, um den Willen der transzendenten Macht nach seinen Absichten zu leiten. Oft hat dies Opfer mehr den Charakter einer Bestechung, oft auch den einer regulären Bezahlung. Als solche kann es auch nachträglich geliefert werden. Die Germanen pflegten das Feindesheer dem Kriegsgotte zu weihen und dann die Gefangenen scharenweise hinzuschlachten. Man hängte sie wohl auch an die heiligen Bäume. In Zeiten der Not wurde auch der Sohn oder Landesfürst geopfert. Derartige Bräuche finden sich fast überall. Das oft vorkommende Versagen des Erfolgs mußte notwendig den Gedanken nahelegen, daß ein unfehlbarer magischer Zwang durch das Opfer nicht zu erreichen wäre. Als Ersatz bot sich daher die Vorstellung

jenes moralischen Zwangs, der jedem auf Kredit eingegangenen Handel innewohnt.

Sehr deutlich ist dieser Handelscharakter des Opfers in den vedischen Opfergesängen zu erkennen, in denen dem Gott meist in sehr deutlichen Worten auseinandergesetzt wird, welches Entgelt man von ihm für die dargebrachte Gabe erwartet. „Du Vielgeber, gib uns viel. Nicht wenig, sondern viel bring uns herbei!“ „Wie die Kuh zum Melken“ wird der Gott herbeigeordert.

Noch geringer als beim Handelsopfer erscheint die Verbindlichkeit der Gottheit bei dem Bittopfer, das allein an den guten Willen der Gottheit sich wendet, ohne jedoch einen magischen oder moralischen Zwang ausüben zu wollen. Die Gewährung der Bitte wird als Gnade empfunden. Äußerlich behält das Bittopfer meist die Formen des Zauber- oder Handelsopfers bei; nur die seelische Haltung ist eine andere, das Vertrauen auf die Wirkung abgeschwächt, allerdings auch verinnerlicht, indem man nicht auf den Zwang baut, sondern auf die Güte oder Barmherzigkeit des Gottes.

Den icsüchtigen Zweck der bisherigen Opferarten läßt eine andere Gattung: das Huldigungsopfer, zurücktreten. Wenigstens ist kein bestimmter Zweck dafür vonnöten, höchstens ein allgemeiner: das Wohlwollen der Götter überhaupt zu erhalten und zu bewahren. Infolge dieses allgemeinen, nicht vom Individuum und von der Situation bedingten Charakters ist gerade das Huldigungsopfer zur institutionellen Übung, zu einer sozialen Handlung ausgebaut worden. Es kann daher mit einer gewissen Regelmäßigkeit geübt werden. Wie unterworfenen Feinde oder getreue Vasallen zu bestimmten Terminen ihren Tribut zu Füßen des Fürsten abliefern, so verfährt der Mensch der Gottheit gegenüber. Zu bestimmten Jahres- oder Tageszeiten finden diese Huldigungen statt, sie wer-

den auch oft nicht persönlich, sondern durch einen Repräsentanten, den Fürsten oder den Priester, für die soziale Gemeinschaft dargebracht. In China, wo diese regelmäßigen Opfer besonders ausgebaut sind, besteht ein eignes Opferministerium. Die Darbringung dieser Opfer liegt dem Mandarinentum ob, an dessen Spitze der Kaiser selber steht.

Die Huldigung kann psychologisch wieder verschiedene Nuancen haben. Sie kann in demütiger Unterwerfung, sie kann in selbstbewußter Würde, sie kann auch in schlauer Schmeichelei dargebracht werden. Der alte Indier suchte wohl die Gottheit durch reichlich gespendeten, gut gemischten Somatrank zu berauschen, Jahve läßt sein Volk wiederholt wissen, welchen Wert er auf „süßen Geruch“ legt (4. Mos. 28).

Als besondere Gattung des Opfers ist auch das Sühnopfer anzusehen, sosehr sich seine psychologische Verwurzelung auch mit der anderer Opfergattungen durchkreuzen mag. Seine Besonderheit liegt in dem Schuldbewußtsein des Opfernden, der sich für begangenen Frevel entschöhnen will. Als solcher gilt auf niederen Kulturstufen vor allem die Verletzung der Tabuvorschriften. Aber auch jede andre Art Schuld gegen die Gottheit oder gegen Menschen kann durch Opfer gesühnt werden. Dabei werden in der Regel die Sühnevorstellungen aus dem profanen Recht auf das religiöse Gebiet übernommen. Statt vor der irdischen Obrigkeit legt man vor der überweltlichen Autorität den Sühnebetrag nieder. Eine besondere Wendung erhält der Sühnopfergedanke, wenn der Opfernde sich selber darbringt zur Sühne für die Schuld einer ganzen Gemeinschaft. Wie oftmals Epidemien oder andre Heimsuchungen ganzer Völker auf die Schuld einzelner Menschen zurückgeführt werden (die Pest in Theben als Schuld des Ödipus), so wird das Volk auch entschönt durch die Opferung von Indi-

viduen. Diese Vorstellung findet sich z. B. in der Sage jener Selbstopferung des Römers M. Curtius, der in voller Rüstung in den Abgrund auf dem Forum sprang als Vertreter des Besten, was die Stadt zu geben hatte, worauf sich jener Abgrund wieder schloß.

Den großartigsten Ausbau hat der Sühnopfergedanke im Christentum, besonders durch Paulus, gefunden, wo Christi Hingang als Entsühnung des ganzen Menschengeschlechtes gedeutet wird.

Am weitesten von äußerer Zwecksetzung entfernt ist diejenige Art des Opfers, die ich das *Hingebungsopfer* nenne. In seiner reinsten Form ist dies kein Akt der Verreligiosität mehr, es ist ein Ausdruck des Heiligungsbedürfnisses. Der Mensch — so ist der Sinn dieses Opfers — gibt sich selber, oder wenigstens ein Symbol für sein Ich, der Gottheit hin. Die roheste Form dieses Opfers ist die Selbstentleibung, die in sehr vielen Religionen gelegentlich vorkommt. Deutlicher prägt sich der Opfercharakter aus, wenn statt des Lebens nur ein wertvoller Inhalt desselben hingegeben wird. Als Zeichen solcher unbedingten Hingabe verlangte z. B. Jahve von Abraham die Opferung seines Erstgeborenen. Als Jahve sieht, daß Abraham ohne Weigerung bereit ist, entbindet er ihn von der Ausführung und weist ihn selber auf einen Widder als Ersatz hin. Das Wesentliche beim Hingebungsopfer ist die Freiwilligkeit des Entschlusses, der keinerlei äußeren Lohn erhofft, sondern das Geben als seliger denn das Nehmen empfindet. Das Geschenk, das man spontan der Gottheit darbringt, ist das Symbol eines tiefen Verbundenseins mit ihr.

Dabei begegnet uns vielfach noch eine Erweiterung dieses Opfergedankens insofern, als durch den Mitgenuß am Opfer diese Vereinigung des Opfernden und der Gott-

heit auch äußerlich symbolisiert wird. So hat besonders Robertson Smith im Ausgießen des Blutes am Opferstein ein Symbol der Blutsbrüderschaft sehen wollen, die der Mensch mit Gott, der im Opferstein gegenwärtig ist, schließt. Der Gedanke der durch den Mitgenuß der Opferpende erzielten Vereinigung mit der Gottheit findet sich im Somaopfer und in verwandten Gebräuchen. Auch der Christ, der im heiligen Abendmahl Leib und Blut Christi genießt, wird dadurch der Göttlichkeit theilhaftig und erlangt Vergebung seiner Sünden.

Man sieht also, daß die seelischen Motive beim Opfer äußerst mannigfaltig sein und sich in verschiedenster Weise durchdringen können. Damit aber ist die psychologische Bedeutung des Opfers für die Religion nicht erschöpft. Neben den seelischen Erscheinungen, die dem Opfer vorausgehen und es veranlassen, sind diejenigen zu beachten, die bei und nach dem Opfer eintreten und keineswegs den ursprünglichen Motiven gleich sind. Vor allem bewirkt das Opfer im Menschen das Bewußtsein, mit der Gottheit in Beziehung treten zu können, nicht nur Empfangender, sondern auch Gebender zu sein. Das aber verleiht der ganzen Religiosität den Charakter größerer Aktivität und damit auch größerer Lebhaftigkeit als das bloß passive Empfangen. Und was bereits in der Beziehung zwischen Mensch und Mensch gilt, daß das beste Mittel zur Verstärkung des Interesses füreinander das Wohltun ist, wie auch unter Menschen das Schenken und Geben einen Wert, einen seelischen Lohn in sich selber trägt, so besteht alles das auch in den Beziehungen zwischen Mensch und Gott. Das Opfer stellt eine zuweilen bloß äußerliche, zuweilen auch verinnerlichte Gegenseitigkeitsbeziehung her, die das Gefühl des Zusammenhangs zwischen Mensch und überwelt gewaltig verstärken muß.

6. Das Gebet.

Die gleichen seelischen Motive, die wir beim Opfer aufzeigen konnten, kehren mit geringer Modifikation beim Gebete wieder. Man könnte das Gebet als ein Opfer fassen, das nicht in äußeren Gegenständen, sondern in Worten und Gedanken dargebracht wird. In gewissem Sinne ist daher das Gebet eine Verinnerlichung des Opfers und jedenfalls einer der tiefsten und gewaltigsten Lebenswerte aller Religiosität.

Die äußere Form des Gebets ist sehr verschieden. Vom leidenschaftlichen Gestammel, das sich nicht in feste Sätze fügen will, geht es bis zum kunstvoll gebauten und gereimten Gedicht.

Auch die Art der Darbringung wechselt. Bald werden die Gebete in Gemeinsamkeit verrichtet, auch wohl so, daß ein Vertreter (der Priester oder Fürst) als Sprecher für eine große Menge auftritt, bald wendet sich eine einsame Seele in tiefstem Vertrauen zu Gott. Auch der Ort ist nicht gleichgültig. Die einen wandern zu berühmten Tempelstätten, weil sie sich dort ihrem Gotte besonders nahe fühlen, andre gehen ins „stille Kämmerlein“ und beten „im Verborgenen“. Diese Art des Betens ist es, die Jesus (Matth. 5, 6) empfiehlt; man darf aber nicht übersehen, daß die Besonderheit des Ortes, seine Weihe oder auch die Vereinigung vieler Gläubigen als wichtige psychologische Faktoren der Gefühlsverstärkung in Betracht kommen können.

Die seelische Haltung beim Gebet zeigt ähnliche Verschiedenheiten wie die beim Opfer. Ich unterscheide:

1. Zaubergetet,
2. Handelsgetet,
3. Überredungsgetet,
4. Huldigungsgetet,

5. Beichtgebet,

6. Hingebungsgebet.

Der erste Versuch, durch Worte eine Verbindung mit der Gottheit herzustellen, ist wie überall magischer Art. Man kann vielleicht zweifeln, ob solche „Beschwörungen“ bereits Gebete im eigentlichen Sinne sind, jedenfalls aber sind sie eine ungeheuer weit verbreitete Vorform des Gebets und bis in hochentwickelte Religiosität hinein wirkt der Gedanke des durch Worte auszuübenden magischen Zwangs auf die Überwelt nach. Ich spreche daher von einem **Zauber-gebet**. Es wendet sich formal oft keineswegs direkt an die Gottheit, sondern zieht die Götter nur in dritter Person in die Beschwörung hinein.

Als Beispiel diene ein typischer Zauberspruch aus altbabylonischer Überlieferung, der den Rückfall eines geheilten Pestleidens verhindern soll: „Böser Dämon, böseartige Pest, der Geist der Erde verjagte dich aus dem Körper. Mögen der holde Genius, der gnädige Koloß, der holde Dämon zusammen mit dem Geiste der Erde einziehen. Beschwörung des mächtigen, mächtigen, mächtigen Gottes! Amen.“ Hier wird durch verbale, nicht tatsächliche Nachahmung einer Handlung ein Ähnlichkeitszauber auszuführen gesucht.

Aber auch dort, wo das Gebet den eigentlichen Beschwörungsscharakter verliert, bleibt das Bewußtsein des magischen Zwangs. Ich erwähne zum Erweis folgende Stelle aus den Beden: „Gewaltig ist das Gebet, das Gebet will ich mir geneigt machen, das Gebet erhält Erde und Himmel. Das Gebet ist für die Götter, das Gebet ist Herr über sie.“ Auch die Bibel weiß von zahlreichen magischen Gebetswirkungen zu berichten. Josua vermag dadurch, daß er „mit dem Herrn redete“, die Sonne und den Mond zum Stillstand zu zwingen. Und zur Grundlage eines vollständigen Systems ist das Zauber-gebet als Heilmittel für alle Krankheiten in der sogenannten „Christian Science“ durch Mrs. Baker Eddy gemacht worden. Indem

sie die Wirkung des Gebets mit Bestimmtheit zusagt, lehrt sie, wenn auch nicht zugestandenerweise, daß ein magischer Zwang dadurch ausgeübt werde.

Der Handelsgedanke, der dem Opfer vielfach zu Grunde liegt, kehrt beim Beten wieder, wenn auch verfeinert und vergeistigt. Und zwar kommt es auf eine Gegenseitigkeitsverpflichtung hinaus, wenn das Bekenntnis zu Gott von diesem belohnt wird. Im Alten Testament begegnet uns dieser Gedanke an zahlreichen Stellen. Der Mensch hat sich zu Jahve zu bekennen, worauf dieser ihm hilft. Mit dem Gedanken der Gegenseitigkeit paart sich oft die Absicht der Ueberredung. Der Mensch sucht durch allerlei Versprechen und Suggestionen einen moralischen Zwang auf Gott auszuüben. Man sucht Gott zuzureden, daß es gleichsam sein Vorteil sei, wenn er das Gebet erhöhe. Die Psalmen sind reich an solchen Stellen:

„Zu dir, Jahve, erhebe ich meine Seele; mein Gott, auf dich vertraue ich, laß mich nicht zuschanden werden; laß meine Feinde nicht über mich frohlocken! — Werden doch alle, die auf dich harren, nimmermehr zuschanden; zuschanden werden, die ohne Ursache abtrünnig werden.“ Psalm 25. (Übers. v. Kaupisch.) In diesem Gebet appelliert der Beter an logische Erwägungen, daß Gott sich gleichsam selber schade, wenn er seinen Gläubigen verliere.

Sehr verbreitet und doch von einer gewissen Gleichförmigkeit innerhalb des weiten Umkreises seines Vorkommens ist das Huldigungsgebet. Man ruft die Gottheit mit ihren sämtlichen Namen und Titeln an, zählt ihre glänzenden Eigenschaften und Taten auf, unter denen in der Regel die Erschaffung der Welt und Tötung von Ungeheuern besonders erwähnt werden. Das findet sich in allen Religionen in seltsamer Übereinstimmung. Ich citiere als typisches Beispiel einen babylonischen Hymnus an Schamasch, den Sonnengott:

„Schamasch, König des Himmels und der Erde, Ordner des Dadroben und des Dadrunten;

Schamasch, den Toten lebendig zu machen, den Gebundenen zu lösen, steht in deiner Hand!

Unbestechlicher Richter, Ordner der Menschen, hoher Sproß des Herrn des glänzenden Ostbergs,

Gewaltiger, herrlicher Sohn, Licht der Länder, Schöpfer von allem im Himmel und auf Erden, Schamasch, bist ja du!“

Ähnlich preisen zahlreiche Psalmen den Herrn. Man lese z. B. den 8. oder den 19. oder den 136. Psalm.

Dem Sühneopfer entspricht in gewissem Sinne das Beichtgebet. Wie dort durch die Opferhandlung eine Schuld gesühnt werden soll, so hier durch freimütiges Eingestehen. Darüber hinaus jedoch hat das Beichtgebet den Charakter einer erleichternden Aussprache. Man bekennet freimütig die Schuld und fühlt sich dadurch befreit. Allerdings setzt diese Art des Betens eine ethische Durchdringung der Religion voraus und findet sich daher vor allem in der jüdisch-christlichen Religion, wo die Moral besonders nahe mit der Religion verbunden ist. Daher durchklingt die Sünden- und Bußflage die ganze Entwicklung dieser Religion. Sie ertönt in den Psalmen:

„Gott, sei mir gnädig nach deiner Guld, tilge meine Vergehungen nach deiner großen Barmherzigkeit!

Wasche mich gründlich von meiner Verschuldung, und reinige mich von meiner Sünde.

Denn ich kenne meine Vergehungen wohl, und meine Sünde ist mir allezeit gegenwärtig.

An dir allein habe ich gesündigt und habe getan, was dir mißfällig ist, damit du recht behaltest mit deinem Spruch, rein dastehst mit deinem Urteil.

Bin ich ja in Verschuldung geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen. . . .“

(Psalm 51, übers. v. Kaupisch.)

Besonders erblühen die Bekenntnisgebete in den Sekten des mittelalterlichen und neuzeitlichen Christentums. Man braucht nur eine beliebige Nummer des „Kriegsrufs“, der Zeitschrift der Heilsarmee, aufzuschlagen, um eine reiche Auswahl solcher Bekenntnisse und Beichten zu finden, in denen die sündige Seele sich oft mit sichtlicher Wollust selber beschuldigt.

Gehören die bisher besprochenen Arten des Gebets fast alle noch der Werfreligiosität an, so ist wesentlich ein Ausdrück der Heiligungsreligiosität das Hingebungsgebet, in dem die Seele nicht mehr die überweltliche Macht in den Dienst menschlicher Zwecke zu stellen sucht, sondern sich ganz dem Willen der Gottheit unterordnet und damit die Gottheit ausnimmt in ihren Willen, sich in eins setzt mit ihr. Die vollendetste und zugleich erschütterndste Form, weil man miterlebt, wie sich das Hingebungsgebet herausringt aus einem gewöhnlichen Bittgebet, ist Jesu Gebet in Gethsemane (Matth. 26, 39): „Mein Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch von mir; doch nicht, wie ich will, sondern wie du willst.“ Und noch geläuterter in der Form, die Haltung der Bitte bereits aufgebend, wenige Verse später: „Mein Vater, ist's nicht möglich, daß dieser Kelch von mir gehe, ich trinke ihn denn, so geschehe dein Wille.“ Diese Worte, die Jesu zum dritten Male in jener Nacht betet, geben den Grundakord aller Formen des Hingebungsgebets, in dem sich eben der Mensch freiwillig in die Hand der Gottheit gibt, freiwillig ihren Willen zu dem seinen macht.

In sanfterer Tonart erklingt das Hingebungsgebet bei Mörike:

„Herr! schicke was du willst,
Ein Liebes oder Leides:
Ich bin vergnügt, daß beides
Aus deinen Händen quillt.“

Was die religiöse Bedeutung des Gebets anlangt, so kann sie nicht hoch genug eingeschätzt werden. Wie beim Opfer ist sie keineswegs vom äußeren Erfolg, auf den ja das Hingebungsgebet ausdrücklich verzichtet, abhängig, vielmehr trägt das Gebet seinen seelischen Wert in sich selber. Schon die Aussprache der seelischen Zustände befreit und erleichtert, und dadurch, daß das Gebet sie in Worte bringt, klärt und läutert sie Dunkles und Unklares. Darüber hinaus aber bringt es die Wünsche und Leiden des Ich in Beziehung zu den transzendenten Mächten, erhebt sie dadurch aus der irdischen Enge und rückt sie, wenn auch in verschiedenem Grade „sub specie aeternitatis“. Die Hoffnung auf Erfüllung, die zum Beten führte, wird oft gerade infolge der während des Betens eintretenden Befreiung und Befeligung zur stolzen Gewißheit. Mag sich das psychologisch auch als Autosuggestion deuten lassen, sicher ist jedenfalls, daß das Gebet die zuverlässigste Brücke zwischen der Erde und der Überwelt schlägt, und daß in gewissem Sinne — wie ein moderner Religionsphilosoph meint — mit dem Gebet alle Religion steht und fällt. Und in diesem Sinne, als Inbegriff aller Heiligung und alles seelischen Aufschwungs, ist es zu begreifen, daß in Indien das Gebet (Brahman) allmählich vergöttlicht und zur höchsten Gottheit werden konnte.

7. Reinigungsakte.

Als eine besondere Gattung religiöser Handlungen unterscheide ich die Ceremonien der *R e i n i g u n g* oder der *Lustration*. Auf frühen Kulturstufen ist diese Reinigung durchaus real gedacht, erst im Laufe der Entwicklung nimmt sie (wie das Opfer) symbolischen Charakter an, indem die Handlung als solche ihren Wert verliert und diesen von der Gesinnung, der die Handlung entsprungen

ist, empfängt. Damit ist dann die weitere Wendung bedingt, daß es sich nicht mehr um eine leibliche, sondern um eine seelische Reinigung handelt.

Was die Formen der Reinigung anlangt, so kann man äußere und innere unterscheiden. Zu den äußeren rechne ich Wasser, Feuer (wozu auch die durch Rauch gehören mag) und Übertragung auf andere Gegenstände. Zu den inneren Reinigungen gehören die Enthaltung von bestimmten Speisen und vor allem die Enthaltung von verbotenen Gedanken und Wünschen. Im weiteren Umfang kann man noch Wechseln der Kleidung, Ablegen der Schuhe und Entblößen des Hauptes an heiliger Stätte, die Beschneidung (wenn sie auch hygienischen Ursprungs sein mag) und zahlreiche andere Bräuche zu den Lustrationszeremonien rechnen. Der Grundgedanke ist stets die Entfernung der Unreinlichkeit und gottfeindlichen Wesens von Leib und Seele. Die seelische Motivierung schwankt jedoch bei diesen Bräuchen in ähnlicher Weise wie bei den andern religiösen Handlungen. Und hier wie dort können wir zugleich einen Fortschritt vom Äußerlichen zur Verinnerlichung feststellen, wenn wir die Bräuche nach der seelischen Motivierung ordnen in:

1. die magische Reinigung,
2. die Huldigungsreinigung,
3. die Entsühnungsreinigung,
4. die Heiligungsreinigung.

Wie die meisten religiösen Gebräuche ist auch die Reinigung auf den Frühstufen ein zauberischer Vorgang. Sie ist in der Vorstellung des primitiven Menschen keineswegs eine symbolhafte Übung, sondern ein Abwehrzauber, der tatsächlich vorhandene schädliche Übertragungen abwäscht oder im Feuer zerstört. Wer durch Berührung eines Tabu unrein geworden, hebt durch die Reinigung den Zauber auf.

Wir erwähnen hier nur diejenige Form der magischen Reinigung, die sich im Christentum erhalten hat, indessen auch in außerschristlichen Religionen weite Verbreitung besitzt: die Taufe. Durch die Taufe wird, wenigstens nach weitverbreiteter Anschauung, eine magische Wandlung in dem Täufling bewirkt. Wer nicht getauft ist, kann nach dem katholischen Volksglauben nicht in den Himmel eingehen, wenn auch eine Nottaufe gegebenenfalls die Weihung durch den Priester ersetzen kann. Auch Luther rechnet die Taufe unter die Sakramente, wenn er freilich auch hinzubemerkt, daß „Wasser es freilich nicht tue“. Und in den Tischreden äußert er gelegentlich zu seinem Weibe: „Gläubst du, daß du getauft und eine Christin bist, so mußt du auch gläuben, daß du heilig bist. Denn die heilige Taufe hat solche Kraft, daß sie die Sünde ändert und verwandelt; nicht, daß sie nicht mehr vorhanden wären und nicht gefühlt würden, sondern daß sie nicht verdammen. Der Taufe Wirkung, Kraft und Macht ist so groß, daß sie alle Anfechtungen aufhebt und wegnimmt.“ Im modernen rationalistisch gewordenen Christentum freilich ist von der ursprünglichen magischen Handlung nur die äußere Form geblieben, als Symbol.

Wo die Reinigung nicht mehr als Zauber geübt wird, erhält sie vielfach den Charakter der *Huldigung*. Wenn der Araber sich vor dem Betreten der Moschee die Füße reinigt, so will er damit nur seiner Verehrung für die heilige Stätte Ausdruck verleihen. Auch die Besprengung mit Weihwasser, die der katholische Christ beim Betreten des Gotteshauses vornimmt, hat letztlich den Charakter einer Huldigung angenommen, der im Wesen auf das gleiche hinauskommt, als wenn derselbe Gläubige beim Eintritt sein Haupt entblößt. Viele andre Bräuche sind auf die gleiche psychologische Tendenz der Reinigung zu Huldigung

gungszwecken zurückzuführen. So der, daß man statt im Arbeitskleid im Feierkleide sich zum Gottesdienst begibt. Desgleichen ist das Verbrennen von Weihrauch ursprünglich eine Lustrationszeremonie. Der Primitive treibt vielfach die Dämonen durch Rauch fort, wie er die Insekten verjagt. In der heutigen Kirche ist das Räucheropfer nur eine Suldigungshandlung, die allerdings infolge der berauscheden Einwirkung auf den Kirchenbesucher noch besondere, nicht in der Reinigung gegebene Wirkungen hat.

Die Reinigung kann auch als *E n t s ü h n u n g s a k t* geübt werden, indem sie nur ein äußerer Ausdruck der Reue und Buße ist, die der Mensch für begangenen Fehl empfindet. Gewiß, auch der Lustrationszauber will oft die Entsühnung, bei der hier gemeinten Reinigung aber liegt der Nachdruck auf der seelischen Seite. Daher war es wohl begründet, wenn die Wiedertäufer der verschiedenen Sekten sich gegen die Kindertaufe auflehnten. Sie wollten eben einen geistig-sittlichen Akt an Stelle einer bloßen Zauberhandlung setzen.

Ihre eigentliche seelische Vertiefung aber erreichen die Reinigungszeremonien erst, wenn sie nicht mehr der Werkreligiosität entspringen, sondern der *H e i l i g u n g* dienen. Das aber tun sie insofern, als durch die Reinigung sozusagen das Irdische vom Menschen abgewaschen wird, so daß nur sein transzendentes Wesen übrigbleibt. So aufgefaßt, kann auch die Taufe von einer magischen Handlung zu einer Heiligungszeremonie werden, wobei es allerdings nur konsequent ist, wenn die Taufe nicht an Kindern, sondern an Erwachsenen vollzogen wird, die einer bewußten inneren Läuterung fähig sind. Denn die Heiligungsreinigung erstreckt sich nicht so sehr auf den Leib als auf die Seele. Die Beichte, die nach protestantischer Vorschrift dem Abendmahl vorauszufragen pflegt, ist, in diesem Zusammenhang betrachtet, ebenfalls eine Reinigung. Und in ähnlicher

Weise sagt auch die altchinesische Vorschrift die Reinigung auf.

„Sich reinigen heißt sich konzentrieren. Man konzentrierte, was nicht konzentriert war, um die Reinigung vollkommen zu machen. Daher reinigte sich der Edle nicht eher, als bis eine große Veranlassung vorlag, und er seine Ehrfurcht und Achtung betätigen wollte. Solange er sich noch nicht gereinigt hatte, brauchte er nicht vor den Außendingen auf der Hut zu sein, noch auch seinen Begierden und Wünschen Einhalt zu tun. Sobald er sich aber reinigen wollte, hütete er sich vor schädlichen Dingen und machte seinen Begierden und Wünschen ein Ende. Sein Ohr hörte keine Musik. Daher heißt es in den Aufzeichnungen: „Wer sich reinigt, treibt keine Musik.“ Das besagt, daß er seinen Sinn nicht zu zerstreuen wagt. Sein Herz hatte keinen ungehörigen Gedanken, sondern richtete sich durchaus nach den Geboten der Schicklichkeit; seine Hände und Füße machten keine ungehörigen Bewegungen. . . Daher reinigte er sich sieben Tage lang an einem abgesonderten Orte, um sich zu festigen, und drei Tage unterzog er sich einer strengeren Reinigung, um sich zu konzentrieren. . . Die Reinigung war der Höhepunkt der Lauterkeit und Einsicht. Hernach hatte man die Möglichkeit, mit den höheren Mächten in Verbindung zu treten.“
(Aus dem 22. Buche des Li-ki, 6.)

8. Künstlerische Leistungen als religiöse Akte.

Künstlerische Leistungen haben zu allen Zeiten religiöse Färbung getragen. Vielsach hat sich sogar die Kunst aus religiösen Werken herausentwickelt. Wo spätere Geschlechter nur noch rein ästhetisch, „interesselos“ empfinden, lebte im Ursprung oft ein sehr starkes religiöses Wollen, das nur nebenbei auch auf den Schönheitsinn zu wirken vermochte. Das ist zu bedenken, wenn wir künstlerische Leistungen auf ihren religiösen Wert prüfen: in Wahrheit nämlich handelt es sich dabei um religiöse Leistungen, die nebenbei auch ästhetischen Wert besitzen. Auf den Frühstufen der Kultur (und diese reichen in gewissem Sinne bis hinauf zur griechischen Tragödie und zum Dom-

bau der Gotik) ist bei solchen Leistungen, die uns Heutigen in erster Linie als Kunstwerke erscheinen, das Religiöse das Primäre und das Ästhetische das Sekundäre. Wir dürfen also erst auf verhältnismäßig späten Entwicklungsstufen die Überzeugung voraussetzen, daß durch ästhetische Werte eine eigne Leistung vollbracht werde. In den Frühzeiten der Kultur müssen wir die religiösen Kunstwerke in erster Linie als Zauber oder als Opfer oder Gebete ansehen, denen man nebenbei wohlgefällige Form zu leihen bestrebt war. Immerhin können wir auch in diesen Werken dieselben seelischen Grundhaltungen (wenigstens einige davon) wiedererkennen, die wir bei andern religiösen Handlungen unterscheiden:

1. Zauberwirkung,
2. Huldigung,
3. Hingabe.

Zaubercharakter haben vor allem die Werke der bildenden Kunst, insofern der Tempel oder die Statue der Gottheit diese gleichsam zwingt, dort Wohnung zu nehmen, wo der Mensch ihre Gegenwart wünscht. Denn der Tempel ist die Wohnung des Gottes und die Bildsäule seine Verkörperung. Es geht daher oft Zauberwirkung von solchen Kunstwerken aus: der Tempelraum entfühlt den Verbrecher und wird Anlaß zu prophetischen Träumen beim Tempelschlaf, ebenso wie die Berührung der Statue zu heiligen und von Krankheiten zu befreien vermag. Freilich zum ästhetischen Werte werden solche Darbietungen an die Gottheit erst dadurch, daß man durch künstlerische Ausgestaltung den Göttern und auch den Menschen „in majorem dei gloriam“ zu gefallen strebt. Man schreibt der Gottheit ästhetische Bedürfnisse zu, die denen der Menschen ähnlich sind. Besonders die Musik soll oft gleichsam der Anlockung der Gottheit dienen.

Wo die Absicht magischer Beeinflussung zurücktritt, bleibt doch noch das Gefühl der *Huldigung*, mit dem man der Gottheit künstlerische Werke weihet. Das klingt nach bis in das skeptisch-ironische „*Deo erexit Voltaire*“, das der Aufklärer über eine von ihm erbaute Kirche schrieb. Man glaubt die Gottheit zu ehren, indem man ihr Bild oder ihre Taten in Stein haut oder in Versen preist oder Hymnen an den Gott in Musik setzt und aufführt. Einen rührenden Ausdruck findet dieses Bedürfnis, Gott durch die Kunst zu dienen, in der altfranzösischen Geschichte vom „Gaukler unsrer lieben Frau“, worin der alte Landstreicher, der kein Gebet mehr weiß, in seines Herzens Einfalt der heiligen Jungfrau durch seine Gauklersprünge zu huldigen sucht.

Auch das Streben nach *Selbsthingabe*, nach Vereinigung mit der Gottheit kann in der künstlerischen Betätigung Erfüllung finden. Der bildende Künstler, der göttliche Dinge gestaltet, der Dichter oder Musiker, der sich in der Phantasie aufschwingt in transzendente Sphären, können das Gefühl der Befreiung vom Irdischen, der Heiligung erleben. So spricht der Schillersche Poet zu dem die Erde verteilenden Zeus:

„Mein Auge hing an deinem Angesichte,
An deines Himmels Harmonie mein Ohr —
Verzeih dem Geiste, der, von deinem Lichte
Berauscht, das Irdische verlor!“

Und mannigfacher, tiefer, mystischer noch hat R. M. Rilke in seinem Stundenbuch diese Stimmungen einem Mönche in den Mund gelegt, der sich bemüht, in Rhythmen und Formen die Gottheit zu erfassen. Ich löse eine typische Stelle heraus:

„Was irren meine Hände in den Pinseln?
Wenn ich dich male, Gott, du merkst es kaum.“

Ich fühle dich. An meiner Sinne Saum
Beginnst du zögernd, wie mit vielen Inseln,
Und deinen Augen, welche niemals blinzel'n,
Bin ich der Raum.

Du bist nicht mehr inmitten deines Glanzes,
Wo alle Linien des Engeltanzes
Die Fernen dir verbrauchen wie Musik, —
Du wohnst in deinem allerbesten Haus.
Dein ganzer Himmel horcht in mich hinaus,
Weil ich mich sinnend dir verschwieg."

Ist so die psychologische Grundlage der künstlerischen Auswirkungen religiöser Gefühle immerhin der von Opfer und Gebet nahe verwandt, so ist doch die psychologische Rückwirkung dieser Akte eine ganz andere. Die religiöse Wirkung mischt sich hier mit der ästhetischen. Und zwar handelt es sich dabei nicht nur um eine Rückwirkung auf das darbringende Ich, es tritt auch eine Weiterwirkung auf fremde Individuen ein.

Der Tempel oder die Statue der Gottheit pflegen, wenn anders in ihnen sich echtes religiöses Gefühl gestaltet hat, in andern gläubigen Gemütern religiöse Stimmungen zu wecken. Derartige Kunstschöpfungen werden, nachdem sie vielleicht ursprünglich Auswirkungen einer Werkreligiosität gewesen sind, zu stärksten Faktoren der Erhebungsreligiosität. Der Besucher einer gewaltigen Kirche, der Beschauer eines schönen Götterbildes haben das Gefühl, in ihrer ästhetischen Ergriffenheit zugleich religiös erhoben, der Gottheit als Realität nahegekommen zu sein. Ebenso mischen sich in dem Eindruck eines edlen religiösen Tonwerkes oder einer großen frommen Dichtung die ästhetischen Wirkungen mit religiösen. Diese Wirkungen können inhaltliche sein, indem die Texte den Geist direkt religiös einstellen; sie können auch rein formaler Natur sein, indem durch die formalen ästhetischen Einflüsse das Gemüt ganz allgemein angeregt, aufgelockert, erhoben wird, so daß es religiösen

Stimmungen leichter zugänglich ist. In dieser Hinsicht kann ein Adagio von Beethoven, ohne daß es irgendwelche direkte Beziehungen zur Religion hätte, ein religiös gestimmtes Herz dennoch auch religiös erheben und bereichern.

9. Die Erkenntnis der Gottheit als religiöse Handlung.

Ich betrachte nun die Betätigung logischer Funktionen im Sinne der Religion. Die Erkenntnis des Überweltlichen als gewollter Akt erhält den Charakter einer religiös wertvollen Handlung. Es gilt als religiöse Leistung, die Vorstellung von der Gottheit in sich zur höchsten Reinheit und Stärke zu steigern. Darüber hinaus aber ist auch die Mitteilung des Erkannten an andere eine religiöse Tat. Die Ausdeutung der Lehren und ihre Verbreitung wird zum verdienstvollen Werke.

Die psychologische Motivierung für die religiöse Betätigung des Verstandes ist sehr ähnlich derjenigen anderer religiöser Handlungen. Auf Frühstufen diente das Streben nach religiöser Erkenntnis vor allem magischen Zwecken. Man hoffte, das vorbestimmte Schicksal oder den Willen der Götter erforschen zu können, um sich dieser Erkenntnis zu Zauberzwecken zu bedienen. Zu magischen Zwecken beobachteten die Priester in Babylon den Sternenhimmel, die römischen Auguren den Vogelzug. Die Erkenntnis überweltlicher Absichten war zunächst ein Mittel zur Beherrschung und Beeinflussung. Auch wo an magischen Zwang nicht gedacht wird, besteht doch oft die Hoffnung, durch die Erkenntnis des göttlichen Wesens Wirkungen für die irdische Welt erzielen zu können.

Auch als Suldigung wird die Versenkung in religiöse Gedanken oft empfunden, zumal die Lobpreisung der Gottheit ihre Erkenntnis voraussetzt. Zahlreiche Hymnen

in allen Nationen sind nichts als Aufzählungen der göttlichen Eigenschaften und Taten, eine intellektuelle Zergliederung der göttlichen Wesensart. Daher scheint für die religiöse Anschauung der Schriftgelehrte und Theologe, der durch Studium eingedrungen ist in das Wesen der Gottheit, dieser um mindestens eine Stufe näher zu stehen als die übrige Gemeinde.

Den tiefsten religiösen Sinn aber erhält die religiöse Erkenntnis erst dort, wo das Erkennen als ein Ergreifen, ja als ein Teilhaben an seinem Gegenstand gefaßt wird. Das ist der Sinn der religiösen *Kontemplation*, daß das Gemüt sich ins Anschauen des Göttlichen „versenkt“, gleichsam untergeht im Betrachten des Gegenstandes. In diesem Sinne wird die religiöse Erkenntnis eine Tat der *Singebung* an die Gottheit.

Besonders die indischen Religionen sehen in der Meditation, der Kontemplation und andern intellektuellen Akten ein hohes religiöses Verdienst. „Wer den im Dunkel dieser Leiblichkeit weilenden Atman entdeckt und erkannt hat (*prati-buddha*), der ist allschaffend, denn er ist Schöpfer des All; sein ist die Welt, er ist selbst die Welt. . . . Die des Atems Atem und des Auges Auge, des Ohres Ohr, der Speise Speise, des Denkens Denken kennen, die haben das Brahman erkannt, das alte, höchste, dem Denken allein erreichbare; nicht gibt es in ihm eine Verschiedenheit. Zu des Todes Tod gelangt, wer eine Verschiedenheit hier erblickt; der Gedanke allein kann es erschauen, dies Unvergängliche, Ewige.“

Auf Erkenntnis gestellt ist auch der Buddhismus, ob schon das Resultat dieses Erkennens etwas Negatives behält. Die höchste waltende Macht des Buddhismus ist ein ewiges Weltgesetz, das der Denker, stolz auf seine Kraft, durchschaut, wodurch er sich zur ewigen Ruhe erlöst. Diese negative Erkenntnis ist die treibende Macht dieser Religion, die Hauptfunktion einer Religiosität, die im Erstöten des Willenslebens ihr Ziel hat.

Auch beim Erkenntnisakt als religiöser Handlung ist von der psychologischen Motivation die Rückwirkung zu scheiden, die oft ganz anders ist als jene. Und auch hier ist — ähnlich wie bei der ästhetischen religiösen Handlung — diese Rückwirkung keineswegs auf das handelnde Ich beschränkt; sie kann auch zur Weiterwirkung auf andre werden. Allerdings verwickelt sich alles religiöse Erkenntnistreben in jenen Widerspruch, den wir oben aufzeigten, daß es sich um das Erkennen eines Unerkennbaren dabei handelt, daß also notwendig das Ziel nie erreicht werden kann, ja die Gefahr besteht, daß durch allzu scharfe Zergliederung den phantasievollen Symbolen des religiösen Gefühls ihr feinstes Wert, ihr irrationaler Zauber genommen wird, und gefühlskalte, unzulängliche Formeln an deren Stelle treten. Das Ringen des Verstandes um Erkenntnis der religiösen Transzendenz muß daher tragisch enden und kann dabei doch wie alle echte Tragik ihrem Wert in sich haben, daß eben nicht in der Erreichung des Ziels, sondern im Streben danach, selbst wenn es vergeblich sein sollte, der höchste Wert alles menschlichen Ringens liegt.

10. Sittliche Handlungen als religiöse Akte.

Sehr verbreitet ist es, daß s i t t l i c h e H a n d l u n g e n, die keineswegs eine direkte Beziehung zur Überwelt haben, dennoch als religiöse Handlungen gewertet werden.

In sehr vielen Religionen gilt die wahrhaft sittliche Handlung als der edelste Gottesdienst. Das liegt jedoch nicht etwa daran, daß die Religion aus der Sittlichkeit erwachsen wäre. Wir zeigten bereits oben, daß Religion und Sittlichkeit durchaus verschiedenen Quellen entspringen, daß sie jedoch später zusammengeführt werden. Die sittlichen Handlungen werden religiös geweiht, die sittlichen Forderungen und Gebote erhalten den Charakter von Äußerungen

des göttlichen Willens. Indem der Mensch sie erfüllt, handelt er also Gott wohlgefällig, seine Tat erhält Opfercharakter. Die psychologische Motivation kann daher fast alle Schattierungen aufweisen, die ich oben beim Opfer zeigte. Es kann vorkommen, daß der Gläubige überzeugt ist, durch sein sittliches Handeln einen fast magischen Zwang auf die Gottheit auszuüben. Eine solche Überzeugung steckt vielfach, zum mindesten nach der populären Meinung, in der katholischen Lehre von der Werkheiligkeit. Es kann auch bloß eine Art Handel sein, indem der Mensch moralische Taten vollbringt und als Entgelt eine Belohnung im Jenseits erwartet. Weniger grob steckt diese Anschauung auch noch in allen jenen religiösen Handlungen, die ohne direkte Lohnabsichten ganz allgemein zu Ehren der Gottheit vollbracht werden. Tritt jedoch die Absicht auf Belohnung noch weiter zurück, hat der Mensch, indem er die sittlichen Gebote erfüllt, nur das Bewußtsein, den Willen Gottes um seiner selbst willen zu erfüllen, so erhält die sittliche Tat den Charakter der Hingabe. Der Mensch ordnet seine egoistischen Triebe völlig dem Willen Gottes unter, er ertötet sein Ich zu Ehren der religiösen Macht, wird also gleichsam ein Teil des göttlichen Willens. Dieser Glaube, daß ein wahrhaft sittliches Leben die edelste Form des Gottesdienstes sei, gewinnt hier — unter Verzicht auf äußerliche Belohnung — einen religiösen Wert eigener Art.

In diesem Sinne wird die sittliche Handlung, die scheinbar ganz der Werkreligiosität angehört, dennoch auch ein Faktor der Erhebungsreligiosität. Auch bei ihr tritt jene Rückwirkung ein, die die Tat religiös verklärt. Indem der Mensch, getragen von religiöser Überzeugung, sittlich handelt, überkommt ihn das Bewußtsein, im Einklang mit der göttlichen Macht zu handeln, und aus dieser Überzeugung strömt ihm eine Kraft zu, die nicht aus ihm selber zu

stammen, sondern ihm von der Gottheit verliehen zu sein scheint. Rein psychologisch betrachtet ist ein solches Erlebnis nichts anderes als jene Gehobenheit, die auch das nicht religiös gefärbte Bewußtsein der Pflichterfüllung geben kann; immerhin jedoch verleiht die Beziehung zur transzendenten Sphäre dem ganzen Erlebnis darüber hinaus noch einen Charakter des Feierlichen und Übernatürlichen, der es, wenigstens dem Gefühl, als etwas ganz Neues erscheinen läßt.

11. Die Vereinigung mit der Überwelt.

Alle bisher besprochenen religiösen Handlungen waren ihrem Ursprung nach Auswirkungen einer Werkreligiosität, d. h. sie strebten, durch gewisse Leistungen die Überwelt für irdische Pläne günstig zu stimmen. Erst durch weitere Modifikationen wurden diese Handlungen auch Faktoren einer Erhebungsreligiosität, die den Menschen selber der Überwelt näher bringen sollte. Die nunmehr zu besprechenden Handlungen sind dagegen ursprünglich Auswirkungen der Erhebungsreligiosität und nehmen erst später den Charakter von Werken in *maiorē dei gloriā* an.

Zu diesem Typus rechne ich zunächst alle Handlungen, die eine Vereinigung des Ich mit der Überwelt anstreben. Auch diese religiösen Handlungen sind nur Umbildungen von solchen nichtreligiösen Handlungen, die eine Vereinigung zwischen zwei Menschen bezwecken.

Diese Vereinigung kann räumlich sein, d. h. man kann hinwandern zu einem andern. Sie kann körperlich sein, indem (wie bei der Blutsbrüderschaft) ein Bestandteil des fremden Körpers dem eignen einverleibt wird. Sie kann sexuellen Natur sein, indem eine Verbindung nach dem Vorbild des Sexualaktes hergestellt wird. Sie kann ihmboldhaft dadurch zustande kommen, daß einer

ein Kleid oder wenigstens ein Abzeichen des andern trägt, um so eine Verbindung äußerlich zu erweisen. Alle diese Formen der Vereinigung kehren auch in den Beziehungen des Menschen zur Gottheit wieder.

Der Grundtypus der räumlichen Vereinigung mit der Überwelt steckt in allen Wallfahrten zu heiligen Orten. Da die Gottheit an bestimmten Stellen der irdischen Welt wohnt oder hier wenigstens häufiger und leichter dem Menschen nahetritt, so bedeutet eine Wanderung zu solchen Stellen ein räumliches Naheskommen an die Gottheit. So wanderte der Hebräer nach Zion, der Christ zum Heiligen Grabe, der Mohammedaner nach Mekka, der Indier nach Benares. Oft werden dem Gläubigen auch wahrnehmbare Zeichen der göttlichen Nähe zuteil: er erhält eine Offenbarung über zukünftige Dinge, wie bei den griechischen Orakelstätten; er findet Genesung für Gebrechen, wie an vielen christlichen Kultorten.

Die körperliche Vereinigung kann dadurch geschehen, daß man — da eine wirkliche Übernahme von Bestandteilen des göttlichen Körpers nach dem Vorbild der Blutsbrüderschaft nicht statthaben kann — wenigstens symbolhaft einen solchen Akt vollzieht. Der bekannteste religiöse Vorgang dieser Art ist das heilige Abendmahl der Christen, bei dem symbolhaft als Vertretung für den göttlichen Leib oder das göttliche Blut bestimmte Objekte gegessen oder getrunken werden. Das Brot ist der Leib Christi, ebenso wie der Wein das Blut. — Im übrigen steht das Christentum mit diesem symbolischen Brauch keineswegs allein. Im späten Altertum (und nicht nur dort) findet man an vielen Stellen ähnliche religiöse Übungen.

Eine andere Art der körperlichen Vereinigung mit der Gottheit wird der sexuellen Vereinigung nachge-

bildet. Zu diesem weitverbreiteten Typus religiöser Handlungen gehört z. B. die im alten Babylon und im übrigen Vorderasien übliche Tempelprostitution, bei der ein Priester als Vertreter der Gottheit die Defloration der Jungfrau vollzog. Nur symbolhaft wird der Vorgang der geschlechtlichen Vereinigung in der Übergabe einer Nonne als „Braut Christi“ vollzogen. Der „*ἱερός γάμος*“ wird im Frühchristentum stark sinnlich ausgemalt, ebenso wie im Kult der „großen Mutter“ und des Attis die *ὑαλάμας* eine große Rolle spielten.

Eine weitere Form der Vereinigung mit der Gottheit ist die, daß der Mensch gleichsam die Rolle des Gottes übernimmt, was vor allem in einer *Übernahme äußerer Kennzeichen* betätigt wird.

Auch das findet sich zu gleicher Zeit bei den primitivsten wie bei den kultiviertesten Religionen. Zu Grunde liegt die allgemeinspsychologische Tatsache, daß man durch Nachahmung von Gesten und Haltung unter Zuhilfenahme von Masken sich ziemlich leicht in eine fremde Rolle hineinspielen kann, daß man tatsächlich mit der fremden Haltung und dem fremden Gewand etwas von der fremden Seele übernimmt. Dieses unbezweifelbare psychologische Faktum wird in den Religionen weitgehend nutzbar gemacht. Der primitive Zauberer, der in der Maske der Gottheit auftritt, ist tatsächlich der Dämon selbst, ebenso wie der christliche Priester am Altar, der das „absolvo“ sprechen kann, die Verkörperung des göttlichen Geistes ist, nicht mehr der Mensch, der diesen oder jenen bürgerlichen Namen führt. Am weitesten getrieben ist diese Ineinssetzung mit der göttlichen Wesenheit bei jenen Stigmatisierten, bei denen sich die körperlichen Symptome der Wundenmale Christi einstellen. Nicht ganz so extrem, den symbolhaften Charakter des Vor-

gangs deutlicher erkennen lassend, sind jene Fälle, in denen das „Gewand des Herrn“ übernommen wird oder nur ein Abzeichen, etwa das Kreuz der Kreuzritter.

Zuweilen wird die Annäherung an die Gottheit auch Gegenstand mimischer Handlungen, wie sie Apulejus bei den Isismysterien beschrieb und neuerdings zuerst Dieterich sie nach einem alten Zaubertext als „Mithrasliturgie“ geschildert hat. Bei dieser Handlung wurde der Myste unter mannigfachen Gebeten und Schweigestationen, unter Donnereschlägen und verschiedenen Lichteffekten symbolisch dem Sonnengotte zugeführt. Fünf Regionen sind zu durchschreiten, drei Tore öffnen sich, deren letztes in den unendlichen Raum zu Mithras selber führt.

Ist nun auch die ursprüngliche psychologische Grundlage aller dieser religiösen Akte durchaus eine Auswirkung der Erhebungsreligiosität, so werden sie alle doch auch von der Werkreligiosität in ihrem Sinne übernommen. Die ursprünglich als Akte der Ineinssetzung mit der Gottheit ihren Eigenwert besitzenden Akte werden zu Mittelwerten, durch die man die Überwelt zu beeinflussen hofft. Die Wallfahrt, die Übernahme göttlicher Abzeichen werden zu Taten der Huldigung, der Beschwörung, durch die man die Gottheit günstig zu stimmen beabsichtigt.

12. Die Abwendung vom Irdischen als religiöse Handlung.

Neben diesen direkten Versuchen, der Überwelt näherzukommen, haben fast alle Religionen in ziemlich übereinstimmender Form einen indirekten Weg zum gleichen Ziele unternommen, der darin besteht, daß man den Zusammenhang des Ich mit der irdischen Welt lockert, wohl gar abzuschneiden sucht. Das ist der tiefste psychologische Sinn aller Arten der Askese, daß sie den Menschen

loszulösen strebt von den Banden des Irdischen, um ihn frei zu machen zum Eingang in die religiöse Überwelt. In diesem Sinne ist also die Askese eine Auswirkung der Erhebungsreligiosität, der Hingabe an die Gottheit; indessen nimmt auch ihre Ausübung sehr oft Werkcharakter an, indem der Mensch durch asketische Handlungen Akte der Huldigung und der Beschwörung zu vollbringen sucht.

Man kann die Akte der Loslösung vom Irdischen nach den Funktionen scheiden, die unterdrückt werden. Danach ergibt sich jeweils eine neue Form, ob die Sinnesorgane, ob die Sprache, ob die verschiedenen Triebe und Willensrichtungen ausgeschaltet werden.

Daß die Sinnesorgane als Eingangstore böser Lüste angesehen werden, ist eine weitverbreitete religiöse Meinung. Die tunlichste Nichtbenutzung derselben wird daher zur Forderung. Daß Fasten als religiöse Übung hat hierin seine Begründung. Da die Geschmacksempfindungen und die durch sie ermöglichte Lust den Menschen sehr materiell und irdisch zu stimmen pflegen, so war es nur konsequent, so selten wie möglich und auch dann mit tunlichst geringer Reizstärke diese Organe zu üben. Zeitweilige Enthaltung vom Essen überhaupt oder doch von gewissen Speisen ist daher in vielen Religionen Vorschrift.

Ebenso ist's mit dem Gebrauch von Wohlgerüchen, der als lasterhaft gilt, oder mit dem Tragen weicher Kleidung, die den Hautempfindungen schmeichelt. An ihre Stelle tritt das rauhe, härene Gewand, das oft nicht einmal vor Frost genügenden Schutz bieten darf.

Besonders nahe pflegt die Sprache die Menschen untereinander und damit zugleich mit dem gesamten irdischen Leben zu verknüpfen. Daher gilt eine Ausschaltung der Sprache als bestes Mittel, den Menschen zum jenseitigen Leben hinzuwenden. Unter den Büßern Indiens,

in tibetanischen Religionsgemeinschaften, in den Klöstern der Trappisten finden wir in gleicher Weise das Schweigebot, das wenigstens zeitweilig auch sonst verhängt wird.

Im Grunde sind jedoch Sinnesorgane und Sprache nur als Mittel der Erregung von Trieben und Wünschen gefährlich. Der Hauptkampf der Religion geht daher direkt gegen diese. Die Unterdrückung einzelner oder gar aller Triebe und Willensregungen macht einen wichtigen Teil religiöser Praxis aus.

Vor allem jede Art der Steigerung des Selbstgefühls ist religiös verdächtig. Was immer dazu dienen kann, Stolz, Eitelkeit, Selbstbewußtsein zu mehren, wird verdammt. Das Tragen prunkvoller Kleidung und glänzenden Schmucks gilt als unförmlich. Um die Möglichkeit, durch besondere Tracht dem Selbstgefühl zu schmeicheln, einzuschränken, wird bei den meisten religiösen Vereinigungen eine Uniformierung eingeführt. Dabei ist es amüsant zu beobachten, wie sich die nicht zu unterdrückende menschliche Eitelkeit selbst in der schwarzen Priestersoutane oder im Nonnengewand (hier durch Brunken mit blendender, fein gefädelter Wäsche) geltend zu machen weiß.

Auch die Forderungen der Armut und der Demut sollen dazu dienen, dem Selbstgefühl entgegenzuarbeiten und die Möglichkeit der Wunschbefriedigung einzudämmen. Unter solchen Trieben ist es besonders der Sexualtrieb, der den Menschen an die Welt fettet, und gerade in diesem Punkte fordern daher viele Religionen Enthaltbarkeit. Für den Laien ist möglichst geringe Ausübung, für den Priester sogar völlige Enthaltung Vorschrift. Da mit der konsequenten Unterdrückung aller geschlechtlichen Beziehungen auch die Ehelosigkeit gesetzt ist, besteht diese als Forderung, wenigstens für solche Personen, die wie Beistatinnen, Nonnen, Priester, Mönche sich ganz dem Dienste der Gott-

heit weihen sollen. Sogar bis zur Entmannung gehen manche Religionen in ihren Forderungen.

Um alle diese Vorschriften möglichst sicher zur Durchführung zu bringen, schreibt man wohl auch Einsamkeit oder Bewegungslosigkeit vor, womit viele Verführungen von selber wegfallen.

Eine eigenartige Fortsetzung der völligen Unterdrückung aller Lust ist dann weiterhin die *p o s i t i v e* *B e w e r t u n g* der Unlust, die viele Religionen kennen. Es ist eine Handlung von religiösem Charakter, sich selber Qualen zuzufügen. Man denke an die Geißlerscharen des Mittelalters, die Fakire in Indien, die sich kein Ungeziefer absuchen und keine Reinigungen vornehmen dürfen.

Die letzte Konsequenz aller dieser Loslösungsbestrebungen vom Irdischen ist die Einschätzung des Selbstmords als religiösen Verdienstes, was ebenfalls in vielen Religionen vorkommt.

Wie weit tatsächlich ein Losgelöstseinsbewußtsein vom Irdischen durch asketische Handlungen erreicht wird, hängt von individuellen Umständen ab. Nicht vergessen darf man jedoch gewisse Nebenwirkungen der Askese, die auch für die Religiosität in Betracht kommen. Infolge des Fastens, der Einsamkeit, der Selbstquälung und anderer asketischer Übungen nämlich tritt eine Erschütterung des normalen Ichgefühls ein, die zu pathologischen Erscheinungen geneigt macht. So ist es eine Erfahrung, daß der durch Fasten geschwächte und infolge der Einsamkeit der sozialen Kontrolle entrückte Mensch leicht eine Beute von Halluzinationen, Illusionen, Zwangsideen und ekstatischen Zuständen wird, die — wie ich im ersten Bande gezeigt habe — alle religiöse Bedeutung erlangen können.

13. Schlußbetrachtung.

Dem nüchternen Betrachter, der nur nach dem äußeren Bilde urteilt, erscheinen die mannigfachen Bräuche, in denen doch gewisse Grundlagen stets zu erkennen sind, als fromme Torheit. Dem Psychologen, der sie nach ihrem innern Wesen zu begreifen strebt, erschließen sie sich als sinnvolle Akte, durch die der Mensch Anschluß zu gewinnen sucht an die von ihm als notwendige Ergänzung der Erfahrungswelt empfundene Überwelt. Die Psychologie zeigt, daß sich in den Verkehrsformen des Menschen zu Gott die Verkehrsformen des Menschen zum Menschen wiederfinden lassen. Und doch zeigt sich daneben auch, welch ungeheure Macht in diesen Kultformen steckt. Mag es eine Täuschung sein, daß Opfer und Gebet Berge versetzen können, die Weltgeschichte haben die religiösen Überzeugungen, die in diesen Kulterlebnissen ihre stärkste Realitätsquelle besitzen, oft genug tiefgreifend beeinflusst. Mögen sie die Welt nicht als Objekt beeinflussen, vom Subjekt her vermögen sie das gewiß, und so kommen wir auch am Schlusse dieser Betrachtungen wieder bei der Erkenntnis an, daß die religiösen Erlebnisse vielleicht im Hinblick auf das Objektive irrtümlich sind, daß sie jedoch als subjektive Tatbestände auch wissenschaftlich aller Ehren wert sind, daß sie vielleicht objektiv keine Wirklichkeit erschließen, daß sie jedoch subjektiv eine Wirklichkeit schaffen.

Abchluß: Die Existenz der Überwelt als philosophisches Problem.

Bei allen bisherigen Untersuchungen hatten wir nur das religiöse Erlebnis als seelischen Vorgang betrachtet, hatten niemals gefragt, ob diesen Vorstellungen und Handlungen ein absoluter Gegenstand entspräche. Wohl hatte sich uns herausgestellt, daß die Vorstellungen von der transzendenten Überwelt im Diesseits wurzeln, und daß auch die Beziehungen des Menschen zur Transzendenz sich als umgemodelte Formen irdischer Beziehungen erkennen lassen: die Existenz jener Überwelt selber war mit alledem kaum berührt. Damit nämlich hätten wir den Bereich der Psychologie überschritten.

Indessen sei an dieser Stelle dem Psychologen, der bisher die Grenzen seines Gebiets sorgfältig geachtet hat, ein Blick auch über diese Grenze hinaus gestattet. Denn jede Grenze hat zwei Seiten; indem sie auf der einen das eigne Gebiet abtrennt, rührt sie mit der andern Seite an das jenseitige Gebiet und wird damit zum mindesten merken, ob dieses Jenseits existiert oder ob sie ans reine Nichts angrenzt. Wenn manche Positivisten oder Konfzientialisten sich für die zweite Aussage entscheiden und jede andre als metaphysisch verschreien, so sollten sie bedenken, daß auch ihre negative Aussage Metaphysik ist und eine recht unbeweisbare dazu. Wir haben in unsern bisherigen Untersuchungen festgestellt, daß eine adäquate Vorstellung oder Erkenntnis von der Transzendenz kaum zu erhoffen ist, und so weit wollen wir den Positivisten folgen. Eine andre Frage dagegen ist die, ob wir nicht dennoch wenigstens die Existenz einer Überwelt annehmen müssen, woran sich die zweite Frage anschließt, durch die die Metaphysik ins Ge-

biet der Religion übergeht: ob der Mensch — da sein Erkennen versagt — nicht auf andere Weise doch vielleicht in Beziehung steht zu dieser angenommenen, ja als notwendig erschlossenen Transzendenz.

Wenn ich mit dem Positivismus nun auch so weit übereinstimme, daß alle menschlichen Vorstellungen von der Transzendenz aus der Natur des Menschen und nicht aus dem Wesen der Transzendenz erklärt werden müssen, so halte ich sie darum doch nicht, wie die reinen Positivisten, für leere Phantasmen. Vielmehr möchte ich den religiösen Vorstellungen einen symbolhaften Wahrheitswert zubilligen und damit sagen, daß sie zwar keine völlig adäquate Erkenntnis sind, daß sie jedoch für das Leben sehr wertvolle Inhalte des Denkens darstellen. Ich möchte sie daher mit einem neuerlich (von Balthinger) in den Mittelpunkt des Interesses gerückten Begriffe als „Fiktionen“ kennzeichnen, das heißt als Gedankengebilde, die Widersprüche einschließen, ja bewußt falsch sind und dennoch für das Leben sehr brauchbare Hilfsmittel darstellen. Damit kommen sie allerdings in die Nähe vieler Begriffe, deren ebenfalls fiktiver Charakter erst neuerdings klar erkannt worden ist. Und zwar sind nach dieser Anschauung auch die angeblich rein positiven Wissenschaften, wie die Physik, stark durchsetzt mit solchen Fiktionen; denn die Begriffe der „Substanz“, der „Materie“, des „Äthers“ und zahllose andere ergeben sich der kritischen Nachprüfung ebenfalls als fiktive Gebilde. Ebenso lassen sich unter andern Gesichtspunkte auch die mathematischen Erkenntnisse als fiktiver Natur erweisen. Sie alle sind ganz sicherlich nicht adäquate Entsprechungen einer absoluten Realität und haben doch ihren Wert für das Leben. Nun soll gewiß zugegeben werden, daß sich die Fiktionen der Religion wesentlich von denen der exakten Wissenschaft unterscheiden, daß zum mindesten ein Gradunterschied in

bezug auf die „Wirklichkeitsnähe“, wenn ich diesen Begriff brauchen darf, beſteht; indeſſen dürfen wir unter dieſer Einſchränkung ſie doch gar vielen angeblich poſitiven Erkenntniſſen nebenordnen, deren Wirklichkeitsadäquatheit keineswegs erwieſen iſt und die doch wiſſenſchaftliche Ehren genießen ¹⁾).

Über die Exiſtenz des religiöſen Gegenſtandes iſt jedoch auch ſodadurch, daß wir die religiöſen Vorſtellungen als Fiktionen kennzeichnen, noch nichts ausgemacht. Könnten wir ſo weit mit dem Poſitivismus gemeinſamen Weges gehen, ſo ſcheiden ſich die Pfade, ſobald wir die Frage nach dem Beſtehen einer tranſzenden Welt aufwerfen. Denn für den Poſitivismus iſt es (ebenso wie für viele Idealisten) ein Axiom, daß dieſe Frage nicht aufgeworfen werden darf, weil ſie nicht beantwortet werden könne. Das jedoch iſt es gerade, was ich bezweifle. Mir ſcheint vielmehr, daß die Welt unſrer Erfahrung ſich unverkennbar als Fragment erweiſt, daß in ihr Elemente ſind, die über die poſitive Erfahrung hinausdeuten und den Schluß notwendig erſcheinen laſſen, daß Tranſzendentes exiſtiert, auch wenn wir nie zu einer näheren Beſtimmung deſſelben vordringen ſollten. Ich erkenne freudig die Bedeutsamkeit des mechanistiſchen Forſchungsprinzips an, und im Grunde verlaufen ja die biſherigen Unterſuchungen auch dieſes Buches durchaus in der gleichen Richtung; ich halte es für überaus wertvoll, daß die Welt ſo weit als irgend möglich dieſem Prinzip gemäß gedacht wird; ich möchte jedoch auch betonen, daß ich in jener Methode nur eine Form, die Welt zu denken, anerkenne, daß Tatſachen beſtehen, die ſie als

¹⁾ Ich verweiſe für dieſe Gedankengänge auf Balthin-
gers „Philosophie des Als=Ob“ und die großangelegte Ab-
handlung von Heinrich Scholz: „Die Religionsphilosophie
des Als=Ob“ die in den „Annalen der Philosophie“ erſcheint
(F. Meiner Verlag 1919).

einzigste Erklärung der Welt unzureichend erscheinen lassen. Ich kann an dieser Stelle nur ganz kurz diese Tatsachen aufzählen, die für den fragmentarischen Charakter aller Erfahrung sprechen und da mit eine transzendente Ergänzung fordern.

Zunächst erweist sich unsere Erfahrung als äußerst fragmentarisch gegenüber der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit der Welt, und niemand kann beweisen, daß der schmale Ausschnitt der paar Erdjahrtausende, die wir überschauen, typisch ist für alles übrige. Zweitens ist unsere Erfahrung qualitativ fragmentarisch, da unsere Sinne uns nur einen Ausschnitt aus den unzähligen Möglichkeiten der Beziehungen in der Welt erschließen, von denen wir einen Teil wenigstens auf indirektem Wege nachweisen können.

Des weiteren gibt es auch innerhalb der Erfahrungswelt eine Menge von Tatsachen, die bisher wenigstens einer restlosen Einordnung ins mechanistische Weltbild sich entziehen. Es ist natürlich möglich, daß manches davon noch weiter mechanistisch gedeutet wird, doch scheint gerade die neueste Bewegung der Wissenschaft in andere Richtung zu weisen. Da sind vor allem die Lebensvorgänge, die dem Mechanismus zum mindesten sehr große Schwierigkeiten bereiten. So geistvoll die Hypothesen sind, die das Leben dem Mechanismus unterwerfen wollen, uns scheint doch, daß es sich im letzten Kern dieser Deutung entzieht. Im Leben ist ein Etwas am Werke, das hinausdeutet über den reinen Mechanismus. Dasselbe gilt insbesondere für die in den Lebensvorgängen bestehende Teleologie. Gewiß ist die naive anthropomorphe Zweckmäßigkeitstheorie preiszugeben, aber dennoch gibt es Phänomene genug, die den Gedanken an ein teleologisches Prinzip geradezu aufzwingen. Gewiß können wir das Ziel, dem das Leben vielleicht zustrebt, innerhalb der Erfahrungswelt nicht aufzeigen, aber gerade

das ist es ja, was die Theologie für eine Transzendenz in unserm Sinne sprechen läßt. Und zuletzt sind es vor allem der Geist, die Bewußtseinsphänomene, die sich der Einordnung in die mechanistische Welt entziehen. Der Geist, die Voraussetzung aller Erfahrung, ist selber nicht erfahrungsimmanent, ist transzendent. Das Bewußtsein ist nur ein Spezialfall des Problems des Seins überhaupt, und so löst sich uns die Frage nach dem Sein des Transzendenten dahin auf, daß alles Sein transzendent ist, aus der Erfahrung nie begriffen werden kann, weil es die notwendige Voraussetzung aller Erfahrung und alles Begreifens ist. Es hat uns hier nicht zu beschäftigen, wie sich diese Probleme im einzelnen erörtern lassen, und ob sie überhaupt einer Lösung nahe gebracht werden können. Ob eine Wissenschaft vom Transzendenten, eine Metaphysik, möglich ist, haben wir nicht zu entscheiden; daß jedoch ein Transzendentes als seiend angenommen werden muß, kann kaum bestritten werden.

Man sieht, es kommen unter neuer Gestalt die alten Argumente wieder, die in der Geistesgeschichte als ontologischer, kosmologischer und physikotheologischer Gottesbeweis umgehen. Ich bin durchaus der Ansicht, daß ein Beweis für den dogmatischen Gottesbegriff daraus nicht abgeleitet werden kann; indessen glaube ich, daß die zugrunde liegenden Tatbestände, kritisch geläutert, dennoch über die Erfahrungswelt hinausweisen und gestatten, das Dasein einer überempirischen Wirklichkeit und damit also immerhin einen „logischen Raum“ für religiöse Möglichkeiten zu erschließen. Daß unsre empirische Welt eingebettet ist in ein überempirisches Sein, daß wir in alle unsre Deutungen der Welt unbekannte Größen mit einsehen müssen, scheint mir auch von wissenschaftlicher Basis aus gefordert werden zu können. Eine bestimmte Aussicht, daß

diese Unbekannten je restlos bestimmt werden können, braucht damit gar nicht angenommen zu werden. Nach dem heutigen Stand unsres Denkens müssen wir das Wesen der Welt als irrational, nicht auf rationale Formeln zurückführbar ansehen.

An dieser Stelle haben wir es nicht mit dem Erkennen des Transzendenten, also nicht mit der Metaphysik zu tun, sondern mit Religion, die nicht Erkennen, sondern ein Stellungn ihnen zum Transzendenten ist. Und so kommen wir zu unsrer letzten Frage, ob es außerhalb des Erkennens doch vielleicht eine Beziehung des Menschen zur Transzendenz gibt, die nicht im Erkennen besteht. Unsrer Frage lautet also: Läßt sich vielleicht, wenn man die Erkennbarkeit der Transzendenz ihrer Qualität nach auch preisgibt, doch eine andre Beziehung des Menschen dazu verstandesgemäß rechtfertigen?

Mir scheint in der Tat eine dreifache Möglichkeit zu bestehen. Erstens nämlich kann man annehmen, daß die Beziehung des Menschen zur Transzendenz einfach in einem ihm selber unbewußten Teilhaben daran besteht. Indem er lebt, ist er vielleicht ein Teil des gesamten transzendenten Lebens, nimmt er teil an dem ihm unbekannten Zielstreben der Welt. Das sind zunächst Denkmöglichkeiten, nicht mehr. Man braucht auch nicht an das Individuum zu denken, daß es als solches ein notwendiges Glied in der großen Kette des transzendenten Seins ist, obwohl gerade der Begriff der Individualität mit seinen unbestimmbaren Grenzen Probleme in Fülle bietet, die zum mindesten nicht ganz übersehen werden sollten. Es kann jedenfalls sein, daß das transzendente Sein durch uns hindurchgreift, ohne daß wir das überschauen können. Das wäre von unserm Standpunkt aus eine rein passive Beziehung des Menschen zur Transzendenz.

Zweitens aber kann man diese Beziehung auch aktiver denken. Die Behauptung aller Religiösen geht dahin, daß sie in ihren höchsten Erhebungen, im Gebet oder in der mystischen Ekstase das Einströmen einer transzendenten Kraft erlebten. Man hat neuerdings, um das wahrscheinlicher zu machen, das Unterbewußte, telepathische Phänomene und ähnliches zur Hilfe herangezogen. Alles das ist weit davon entfernt, sicher beweisbar zu sein; es ist aber auch nicht zu beweisen, daß nicht doch irgendwelche Lücken unsrer Erkenntnis hier bestehen, die nie ganz durch Erfahrung und Mechanismus ausgefüllt werden können.

Und noch eine dritte Beziehung scheint uns denkbar zu sein, und sie ist es, die ich im ersten Bande, wo ich die Religion als Schöpfung deutete, am Schlusse nahelegte. Wie, wenn das religiöse Bewußtsein selbst nur eine Etappe in der großen Teleologie wäre, in die wir verflochten sind? wenn sich hierin etwas zur Wirksamkeit und Wirklichkeit durchzuringen strebte, das erst werden will? wenn wir dadurch, daß wir uns Symbole von der Transzendenz schaffen, diese doch damit einbezögen in unser Leben, unser irdisches Dasein damit weiter, reicher und tiefer gestalteten? wenn Gott, oder was wir auch unter diesem Begriffe symbolisch zu fassen suchen, nicht am Anfang, sondern am Ende der Entwicklung stünde, und wir, indem wir ihn zu einer Bewußtseinsrealität machen, dazu beitragen, eine Realität zu schaffen?

Untersuchungen dieser Art müssen mit einem Fragezeichen schließen. Es scheint mir jedoch wissenschaftlicher Ehrlichkeit mehr zu entsprechen, ein Fragezeichen zu machen, als einen Punkt, für den man die volle Verantwortung nicht übernehmen kann.

Register

- Ahnentult 41
 Ähnlichkeitszauber 59 f.
 Ahura Mazda 36
 Allgegenwart 28
 Almonhymnus 37
 Ananke 20
 Angra Mainha 36
 Animismus 18
 Anthropomorphismus 21
 Apis 29
 Apokalypse 39
 Apulejus 90
 Aseteje 90
 Atman 84
- Babylon. Religion 35,
 61, 71, 73
 Vater Eddy 71
 Beichtgebet 74
 Berührungszauber 59
 Bildl. Darstellungen 25
 Brahma 44, 46, 75
 Buddha 25
- Chineſ. Religion 79
 Christian Science 71
 Cora 11
- Dämonen 21
 Daniel 39
 Dante 42
 Denkformen 9 f.
 Deuten 44
 Dieterich 90
- Ekstase 48
 Erhebungsrel. 49
 Erkenntnis als rel. Akt
 83
 Ewigkeit 29, 47
- Fatir 93
 Fetisch 14, 25
 Fichte 20
 Fiktion 96
 Flournoy 17
 Fortexistenz der Seele 40
- Gattungsgötter 29
 Gebet 70 ff.
 Geburt des Gottes 31
 Geist 18
 Gemeinschaft 55
 Gilgamesch 39
 Grundtypen 6
- Hegel 8, 46
 Heiliger Geist 19
 Heilsarmee 74
 Himmel 29, 42
 Hölle 29, 42
 Homer 10, 22
- Jahuve 31, 36, 67, 68,
 72
 Jesus 25, 30, 70, 74
 Jhai 41
 Jsis 10
- Kategorien 9, 15 f.
 Kausalität 5, 20 f.
 Kauffsch 72, 73
 Kiemet 20
 Klopstock 32
 Komplexes Denken 10 ff.
 Konfuzialismus 95
 Kultformen 9, 52
- Lang, Andr. 16
 Laotse 46
 Leibniz 46, 47
 Li-ti 79
 Lohe 46
- Lustration 75
 Luther 10, 11, 54, 77
- Madonna 25, 28
 Mana 21
 Manitu 20
 Marbut 35
 Maria Magdalena 55
 Massenpsychologie 55
 Meditation 84
 Metaphysik 95 ff.
 Milton 32
 Mithras 90
 Mohammed 25
 Moira 20
 Mörise 74
 Motivwanderung 6
 Mystik 17
 Mythos 9 f.
- Namengebung 30, 46
 Naturalismus 23
 Naturel. 13, 23
 Nirwana 42 f.
- Odin 26
 Opfer 62
- Pantheismus 28
 Paradies 42
 Paulus 68
 Peripherische Gefühls-
 Theorie 51
 Personifikation 21 f.
 Politivismus 9
 Präanimismus 57.
 Preuß 64
- Räumlichkeit der Über-
 welt 27
 Reinigungen 75

rel. Realität 15, 16, 95 ff.
Rille 84

Schamanen 61

Schiller 86

Schiva 26

Schleiermacher 8, 22

Schmidt, P. W. 16

Scholz, G. 97.

Schöpfung 33 f.

Schweigen 92

Seelenwanderung 43 f.

Sexuelle Religiosität 87

Sinnsut 38

Smith, R. 69

Soma 67

Spinoza 10, 45

Stigmatisierung 89

Substantialisierung 17 ff.

Symbol 9, 12 ff.

Symbolisches Denken
10 ff.

Tabu 76

Taufe 77

Teleologie 99

Tempelprostitution 89

Tierkult 24

Totem 13

Totenreich 41

Upanishaden 46

Vaihinger 96 f.

Vedanta 44

Veden 66, 71

Vergottung 25

Vishnu 26

Voltaire 81

Vorlog. Denken 10.

Wallfahrten 88

Weltentstehung 33

Weltuntergang 37

Wertreligiosität 49

Wiedertäufer 78

Woban 60

Wundt 39

Xenophanes 27

Zauber 35, 57 f.

Zeitlichkeit der Über-
welt 47

Zweckhandlung 51





Vereinigung wissenschaftlicher Verleger
Walter de Gruyter & Co.

vormalig G. F. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung — J. Guttag
Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl F. Trübner —
Weit & Comp.

Berlin W. 10 und Leipzig.

In der Sammlung Göschen erschien ferner:

Psychologie der Religion

Von

Dr. Richard Müller-Freienfels

I. Band:

Die Entstehung der Religion

(Nr. 805)

Vom gleichen Verfasser sind erschienen:

Persönlichkeit und Weltanschauung

Psychol. Untersuchungen zu Religion, Kunst und Philosophie. Verlag B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1919

Psychologie der Kunst

Bd. I: Die Psychol.
des Kunstgenießens u.

Kunstschaffens. Bd. II: Die Formen des Kunstwerks und
die Psychologie der Wertung 2 umgearb. Auflage.
Verlag B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1912.

Das Denken und die Phantasie

Psychol. Untersuchungen nebst Exkursen zur Psychopathologie, Ästhetik und Erkenntnistheorie Verlag von Joh
Ambr. Barth, Leipzig 1916.

Poetik auf psychol. Grundlage

Verl. B G
Teubner
Leipzig u. Berlin 1914. (Aus Natur und Geisteswelt 460)

Philosophie der Individualität

Verlag
von F.
Meiner, Leipzig (in Vorbereitung).





111089

BL
53
M8Mueller-Freienfels,
Richard
Psychologie der
religion.

DATE DUE

NO 4 '70

BORROWER'S NAME

Mueller-Freienfels
Psychologie...**THEOLOGY LIBRARY**
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

PRINTED IN U.S.A.

